EVELYNE PATLAGEAN

FIGURES DU POUVOIR À BYZANCE

(IXe-XIIe SIÈCLE)



CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

ISBN 88-7988-242-2

prima edizione: luglio 2001

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT

Les textes réunis dans ce volume ont déjà été publiés comme suit, à la réserve de l'introduction, inédite. Ils ont été laissés ici en l'état sauf rectifications indispensables, avec mise à jour des notes.

La civilisation en la personne du souverain. Byzance, Xe siècle, dans *Le Temps de la Réflexion*, 4 (1983), pp. 181-194.

L'entrée de la Sainte Face d'Edesse à Constantinople en 944, dans *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (Chrétienté et Islam)*, dir. A. Vauchez, Ecole française de Rome, Collection de l'EFR, 213 (1995), pp. 21-35.

Le basileus assassiné et la sainteté impériale, dans *Media in Francia* (Mélanges K.F. Werner), Institut Historique Allemand, Paris, 1989, pp. 345-361.

Les Stoudites, l'empereur et Rome: figure byzantine d'un monachisme réformateur, dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, Spolète, 1988, (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV) pp. 429-460.

Byzance et les marchés du grand commerce, vers 830-vers 1030. Entre Pirenne et Polanyi, dans *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area eurasiatica e l'area mediterranea*, Spolète, 1993 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XL) pp. 587-629.

Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie: système des noms et liens de parenté aux IXe-Xe siècles, dans M. Angold, ed., *The Byzantine aristocracy IX to XIII centuries*, BAR International Series 221, Oxford, 1984, pp. 23-43.

De la chasse et du souverain, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 46 (1992) (Mélanges A.P. Kazhdan), pp. 257-263.

Sainteté et pouvoir, dans S. Hackel, ed., *The Byzantine saint*, Londres, 1981, pp. 88-105.

Les donateurs, les moines et les pauvres dans quelques documents byzantins des XIe et XIIe siècles, dans *Horizons marins, itinéraires spirituels*. I. *Mentalités et sociétés*, H. Dubois, J. C. Hocquet, A Vauchez, Paris, 1987, pp. 223-231.

La double Terre Sainte de Byzance. Autour du XIIe siècle, dans *Annales, Hist.Sc.Soc.*, 49 (1994), pp. 459-469.

AVANT-PROPOS: BYZANCE, UNE HISTOIRE CONFISQUÉE

Les études réunies ici gravitent autour du problème politique inépuisable que représente l'exercice régulier du pouvoir, des pouvoirs, dans et sur une société. Par un seul, par un groupe, par une classe sociale. Dans le cas de Byzance ce problème se dédouble, parce que notre lecture de son histoire demeure marquée, ou du moins l'était encore hier, par l'importance particulière et paradoxale qui lui a été assignée pendant des siècles dans les identités politiques et plus tard nationales de notre continent. Il n'est pas inutile de commencer par là.

Le développement de son empire avait conduit la *res publica* romaine de l'oligarchie à une monarchie à qui le modèle de la royauté hellénistique demeurait officiellement interdit. Après l'échec de César, cette évolution s'accomplit avec Octave, devenu Auguste en 27 av. J.C. En l'absence de tout fondement constitutionnel du nouveau pouvoir, ce dernier intégra en un bricolage génial[1] les magistratures républicaines, affranchies de leurs restrictions de durée ou de cumul, et la philosophie politique élaborée dans l'Orient hellénisé conquis par Rome[2]. Deux évolutions allaient dès lors se poursuivre, le développement d'un appareil d'Etat, qui empiètera toujours davantage sur les antiques magistratures sans pour autant les détruire, et le travail

[1] Nul meilleur commentaire que celui d'Auguste lui-même dans son testament politique, *Res gestae divi Augusti*, éd. J. GAGÉ, Paris, ³1977; éd. G. G. Belloni, *Le "Res Gestae divi Augusti". Augusto: il nuovo regime e la nuova urbe*, Milan, 1987. Dans une bibliographie sans fin on retiendra F. DE MARTINO, *Storia della costituzione romana*, Naples, 1972-1975², t. IV/1, pp. 263-308 (ch. 13, «La definizione del principato di Augusto»).

[2] Cf. G. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek world*, Oxford, 1965.

proprement politique sur la figure de l'empereur, élu des dieux, porteur de la victoire[3], «loi vivante»[4], et plus généralement garant de la sécurité du monde[5]. La fin du IIIe siècle et surtout le règne de Constantin marquent un tournant décisif dans cette double histoire: des réformes destinées à durer sont apportées à l'organisation de l'armée et surtout au prélèvement fiscal, qui embrasse désormais uniformément à travers l'empire tous les rapports des sujets avec la puissance publique; et le monarque, confronté depuis le début au problème de son rapport au divin, ou si l'on préfère de sa propre transcendance, choisit de conférer à son empire et à lui-même la dimension chrétienne. La forme publique ainsi instaurée allait marquer pendant des siècles les politiques des Etats chrétiens, où elle fonderait, ensemble, la revendication d'un héritage légitimant et la référence à un modèle longtemps jugé indépassable. La très longue durée de l'idée romaine, en particulier sous la forme constantinienne, définit en tout état de cause un continent singulier de l'histoire, le nôtre. Mais elle en offre deux versions rivales, et bientôt trois.

Constantin crée une nouvelle Rome sur le Bosphore[6] et il en résulte un double déficit: déficit politique et plus précisément impérial pour l'ancienne capitale, âprement attachée pourtant à son héritage historique, qui comporte aussi la mission de Pierre prince des apôtres[7]; déficit ecclésiologique par conséquent pour la Rome nouvelle. Le partage de l'empire romain entre les fils de Théodose Ie en 395, la fin du pouvoir impérial en Occident en 476 au profit d'un roi germanique d'Italie, le transfert de l'empire à l'Occident proclamé par un pape en 800 au bénéfice d'un autre roi germanique, la suite est connue. L'histoire impériale une à l'origine semble alors devenir à l'aube du IXe siècle double, voire triple: à l'Ouest deux revendications

[3] J. GAGÉ, *La théologie de la victoire impériale*, in *Revue Historique*, CLXXI (1933), pp. 1-43; M. MCCORMICK, *Eternal victory. Triumphal rulership in Late Antiquity, Byzantium, and the Early Medieval West*, Cambridge-Paris, 1986. F. HEIM, La *théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, ne se limite pas à l'attribut impérial.

[4] A. STEINWENTER, *Νόμος ἔμψυχος. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, in *Anzeiger Akad.d.Wissensch. Wien, Phil. Hist. Kl.*, LXXXIII (1946), pp. 250-268.

[5] J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Bâle, 1953, et *Principatus. Etudes de notions et d'histoire politique dans l'antiquité gréco-romaine*, Genève, 1973.

[6] G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

[7] C. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, in *BEFAR* 224, Rome, 1976.

distinctes mais nécessairement associées sur l'héritage constantinien, celle de l'empereur, celle du pape; à l'Est un empereur et son patriarche. Mais cette histoire demeure en réalité une dans la mesure où chacune de ses trois composantes demeure indispensable à l'intelligence du tout.

Cela est particulièrement vrai pour les IXe-XIIe siècles, où se situent les études réunies ici. Or, cette période voit la structure politique, sociale et culturelle de l'empire grec prendre la forme qui restera reconnaissable jusqu'à la fin, et sous laquelle même, de manière trop simple, elle sera fixée pour la postérité, et par notre discipline historique, fille de l'Occident.

Byzance présente alors des traits politiques, religieux et culturels à première vue originaux au regard de la romanité médiévale d'Occident. L'empreinte germanique qui a conféré tant de caractères communs aux sociétés occidentales du premier millénaire y est entièrement absente, et la continuité de l'empire depuis Constantin sans rupture. De plus, la romanité savante revendiquée à l'Ouest comme à l'Est ne repose en réalité, quels qu'aient été les échanges, ni sur le même patrimoine écrit[8], ni sur le même substrat antique, puisque dans l'Orient où Rome avait imposé son ordre elle avait trouvé et adapté l'appareil et la culture des cités[9] et des monarchies hellénistiques[10], dont l'empreinte avait maintenu une différence durable entre les deux *partes* de l'empire romain, même si cet héritage avait été assumé, retravaillé par ce dernier. Ensuite, la période des IXe-XIIe siècles semble caractérisée à Byzance par un paradoxe qui la rend cruciale dans son histoire. D'un côté, une aristocratie guerrière et lignagère s'affirme de plus en plus nettement depuis la dernière génération du VIIIe siècle, probablement sur fond de reprise démographique générale[11]. Issue de la fortune des armes et de la faveur

[8] G. DAGRON, *Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'Etat*, in *Revue Historique*, 489 (1969) pp. 23-56.

[9] Cf. le livre désormais classique de J. L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contre Mithridate*, in *BEFAR* 271, Rome, 1988.

[10] Cfr. G. DAGRON, *L'Empire romain d'Orient* au *IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistios*, in *Travaux et Mémoires* III (1968) pp. 1-242. Bonne généalogie des textes in F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine political philosophy: origins and background*, 2 vols., Washington DC, 1966 (Dumbarton Oaks studies, 9).

[11] Perspective ouverte par A. P. KAZHDAN, *Ob aristokratizacij vizantijskogo obščest-*

impériale qui en résulte, tramée de solidarités fondées sur la parenté et l'alliance, elle comporte à cette époque une assise anatolienne, et une forte composante arménienne, confirmée par l'onomastique. Elle est politiquement servie dans la seconde moitié du IXe et au Xe siècle par la reconquête terrestre et maritime que l'empire opère aux dépens de l'Islam, au point que l'une des grandes parentèles du temps réussit à intercaler deux empereurs successifs dans la dynastie régnante à la faveur d'une longue minorité, Nicéphore II Phokas (963-969), et le fils de sa soeur, Jean Ie Tzimiskès (969-976). Et en revanche le pouvoir impérial semble demeurer inébranlablement conforme au modèle constantinien. Le paradoxe est en partie apparent,ou du moins justiciable d'une explication.

Les empereurs des IXe-Xe siècles n'appartiennent pas à cette aristocratie qui est la force sociale neuve de l'empire. Comme auparavant ils sortent du rang de façon ou d'autre, et les dynasties ne dépassent pas deux ou au plus trois générations au total, jusqu'à l'avènement de Basile Ie habituellement dit le Macédonien, co-empereur et assassin de l'empereur par filiation Michel III en 867. La dynastie des Basilides se prolongera jusqu'en 1056, et c'est alors, dans la seconde moitié du XIe siècle, que deux parentèles aristocratiques alliées, les Doukas et les Comnènes, pourront investir le pouvoir impérial, et cette fois sans retour. Or, l'histoire culturelle de la période offre et conserve le reflet du mouvement social et politique qui se conclura en 1081 par l'avènement d'Alexis Comnène époux d'Irène Doukas. Non que cette histoire commence avec Basile Ie, loin s'en faut. Au sortir du trouble et violent VIIIe siècle, la reprise du IXe siècle s'est aussi traduite, à Constantinople comme à Rome et à Bagdad, par un travail d'inventaire et de mise en oeuvre de la culture savante; en témoignent l'invention de la minuscule, attestée dans le domaine grec dès 835, et entre tant d'exemples le Pseudo-Denys offert à Louis le Pieux en 827 par les ambassadeurs de l'empereur iconoclaste Michel II (cod.Paris.gr.437), ou le Platon possédé et révisé par Arethas, orateur officiel de Léon VI puis évêque de Césarée (cod.Paris.gr.1807)[12]. Mais en 867 la cause politique de l'aristocratie est déjà assez avancée pour que les successeurs d'un homme aussi nouveau

va VIII-XII vekov, in *Zbornik Radova Vizant. Inst.*, 11 (1968), pp. 47-53. Voir maintenant J. CL. CHEYNET, *Pouvoir et contestations à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990.

[12] Cf. P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.

que Basile aient pu chercher, à mettre les ressources de l'héritage savant classique et chrétien au service du pouvoir impérial exercé par eux, comme lui-même l'avait déjà fait avec l'aide du patriarche Photios. Dans le contexte d'un essor culturel international, mais aussi en réaction à l'origine douteuse et obscure de la dynastie, qu'un Liutprand ne se fait pas faute de souligner[13], l'oeuvre de Constantin VII et de ses collaborateurs plaça l'empire grec, d'ascendance constantinienne directe, dans l'éternité d'une permanence immuable. L'image ainsi offerte était d'une telle efficacité politique, d'une telle éloquence aussi, que les siècles suivants de Byzance, puis les cours de l'Europe moderne, et parfois même le travail universitaire des XIXe-XXe siècles s'y sont laissé prendre.

Or depuis la *translatio imperii* et la longue suite de ses commentaires jusqu'à une certaine vulgate universitaire l'empire grec a été placé dans une position dont l'ambivalence renvoie aux bases de la civilisation européenne. Byzance est en effet issue sans interruption ni médiation de cet empire romain demeuré au moins jusqu'au XXe siècle une référence politique et culturelle essentielle. Sa langue était celle de la révélation chrétienne. Son Eglise était cependant schismatique, depuis 1054 sinon depuis Photios au regard de Rome, depuis le concile de Florence au regard de Moscou, car l'ecclésiologie, plus encore que le dogme lui-même, était le lieu d'un litige entre les héritiers de cette révélation. Ses lettrés lui conservaient le patrimoine de l'hellénisme antique que l'Occident allait assumer comme sien à compter du XIVe siècle italien et du XVIe siècle français, en même temps qu'il remettrait en lumière l'empire romain classique. Il résulte de tout cela que l'affirmation de soi de l'Occident latin comme de la Russie a impliqué, du même mouvement, le désir fasciné de l'empire grec et la nécessité de le disqualifier. Un mouvement si profond qu'il persista après la chute de ce dernier, et se renforça même de la valeur dominante conférée par la modernité à l'Antiquité grécoromaine, pour aboutir en fin de compte au statut négatif ou au mieux passif qui a été assigné à Byzance dans l'histoire générale, composée en Occident, et dont une trace reste perceptible aujourd'hui encore[14].

[13] LIUDPRANDI ANTAPODOSIS I 8 (Liudprandi Cremonensis *Opera omnia*, ed. P. Chiesa, Turnhout, 1998, pp. 8-9).

[14] Cf. A. CAMERON, *The Use & Abuse of Byzantium. An Essay on Reception*, King's College, London, 1992.

L'élaboration de ce statut au fil des siècles de notre continent historique constitue donc elle-même un objet d'histoire, et un révélateur de la conscience de soi occidentale. On ne saurait ici promener ce miroir tout au long du chemin. Il ne sera pas question des rapports effectivement établis entre la civilisation byzantine et d'autres, ni des progrès dans la connaissance savante de l'empire grec disparu, deux questions déjà bien étudiées, mais des instrumentations de son histoire comme outil de légitimation politique. On s'attachera donc en premier lieu aux monarchies de la chrétienté médiévale et moderne pour lesquelles le modèle impérial constantinien maintenu sans interruption à Byzance a été un point de mire de l'action politique, en raison de sa visibilité, de sa légitimité historique, et de son efficacité symbolique. On ne prendra pas en compte cependant l'enjeu ecclésiologique. Il n'a certes jamais été distinct de l'enjeu politique, ni dans l'empire grec, comme l'a encore rappelé récemment Gilbert Dagron[15], ni au dehors. Et la contestation de légitimité entre les héritiers de la révélation chrétienne a été parfaitement parallèle, ou plutôt elle a été l'autre face du même travail de légitimation,entre Rome et Constantinople, entre Moscou et Constantinople après le concile de Florence, entre le tsar Alexis Mixailovič Romanov et le patriarche Nikon, et face à eux les Vieux-Croyants. Mais la question religieuse en tant que telle n'est pas au centre de ce recueil. Et pas davantage la généalogie culturelle qui cantonne Byzance dans un rôle de relais entre l'hellénisme antique et l'Occident moderne. On laissera aussi de côté le discours sur la décadence et la succession des empires, dont le schéma remonte on le sait à l'antiquité, et que l'époque des Lumières, pour ses motifs propres, applique si volontiers à Byzance, depuis Voltaire et Montesquieu jusqu'à Gibbon[16]. Car s'il s'agit toujours de l'affirmation de soi de l'Occident, les enjeux et les motifs ont alors changé. Byzance retrouve en revanche un statut ouvertement politique, mais alors tout autrement, dans les constructions historiographiques que les nations de l'aire orthodoxe opèrent aux XVIIIe-XIXe siècles.

L'empereur en sa capitale et en son palais paraît à première vue la figure clé de l'histoire de Byzance. Les sources qui nous restent semblent en décider ainsi, et il est vrai que le palais et la capitale

[15] G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le "césaropapisme" byzantin*, Paris, 1996.

[16] Cf. R. Koselleck, P. Widmer eds., *Niedergang. Studien zu einem geschichtliche Thema*, Stuttgart, 1980.

étaient au centre de leur production. Mais les achats ou collectes de manuscrits effectués entre XVe et XVIIe siècle ont achevé la sélection en ce sens. Un Busbeck ambassadeur d'Autriche achète bien à Istanbul entre autres manuscrits deux volumes du registre original du tribunal patriarcal (codd.Vindob. hist.gr.47 et 48)[17]. En revanche, si la Bibliothèque Apostolique a recueilli et sauvé les manuscrits grecs d'Italie méridionale, les lots de documents signalés par Athanase Chalkéopoulos lors de sa tournée calabraise de 1457/58 n'ont pas bénéficié de la même sollicitude[18]. L'érudition de l'époque moderne, lorsqu'elle est au service des souverains et de leur politique, emboîte le pas: Agostino Pertusi a ainsi souligné l'intérêt immédiat porté par elle à l'historiographie byzantine[19], laquelle n'est autre que le récit du pouvoir impérial. L'histoire des perspectives historiographiques sur Byzance est une histoire politique.

La revendication de l'indispensable référence romaine par les souverains est allée jusqu'à poursuivre le conflit des héritiers à l'intérieur de la chrétienté latine elle-même. Les historiographes de Frédéric I Barberousse en offrent d'excellents exemples, telle la riposte de l'empereur allemand aux Romains en 1155, lorsqu'il déclare que, après une première translation de la Ville en Orient, qui a permis au «Greculus» famélique de boire à longs traits ses délices, la «gloire antique» de celle-ci est désormais tout entière chez le «Francus»[20]. La fascination occidentale pour l'empereur de Constantinople se marque jusque dans la description aux traits inversés que Liutprand adresse à ses mandants ottoniens[21]. On la reconnaît chez Otton II, qui fait un mariage byzantin[22], et chez son fils Otton III[23]; en 1204 dans le cou-

[17] Cf. l'introduction à l'édition de H. Hunger et O. Kresten, *Das Register des Patriarchats von Konstantinopel*, Vienne, 1981, pp. 23-98.

[18] *Le 'Liber Visitationis' d'Athanase Chalkéopoulos (1457-1458). Contribution à l'histoire du monachisme grec en Italie méridionale*, Città del Vaticano, 1960, «Index des manuscrits» *s.v. Privilegia, Instrumenta* (p. 334).

[19] Cf. Pertusi, *Storiografia umanistica* cit., infra, n. 34.

[20] Ottonis episcopi Frisingensis et Rahewini *Gesta Frederici seu rectius Cronica* II 32, éd. F. J. Schmale, Darmstadt, 1965, p. 346s.

[21] *Legatio Liudprandi Cremonensis episcopi ad imperatorem Constantinopolitanum Nicephorum Phocam pro Ottonibus Augustis et Adelheida*, ed. cit. pp. 185-218.

[22] A. von Euw, P. Schreiner eds., *Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, 2 vols., Cologne, 1991; A. Davids ed., *The empress Theophano. Byzantium and the West at the turn of the first millenium*, Cambridge, 1995.

[23] Cf. P. E. Schramm, *Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen*, in *Histor. Zeitschr.*, CXXIX (1924), p. 424-475.

ronnement impérial du comte de Flandre par le patriarche vénitien à S. Sophie[24], et dans l'appropriation des reliques de la Ville par les croisés[25]; dans la revendication des droits sur le trône perdu en 1261, qui alimente durablement la politique orientale de la monarchie française dès le XIV[e] siècle[26]; enfin chez le rival bourguignon[27]. Dans l'Occident latin, la version constantinopolitaine du modèle romain chrétien est en même temps investie d'une valeur exemplaire par sa tradition constantinienne ininterrompue,et disqualifiée par la victoire de Michel VIII Paléologue sur l'empire latin, qui passe pour une usurpation, comme par la persistance du schisme. Les vicissitudes de Byzance reculant devant les Turcs sont donc jugées être celles d'un héritier indigne de son héritage. Ce système de pensée trouve son expression sans doute la plus achevée et la plus brillante dans le chef-d'oeuvre d'un dominicain français resté anonyme, le *Directorium ad passagium faciendum* adressé en 1332 à Philippe VI de Valois, et traduit en français dès 1333, puis à nouveau en 1455 au service de Philippe le Bon duc de Bourgogne[28]. Somme toute, le contentieux ouvert par la *translatio imperii* demeure.

Dans l'orbite de Byzance, ou pour mieux dire dans la chrétienté issue de Constantinople, le rapport au modèle est plus direct, et la disqualification de l'empire grec n'est pas le support obligé des revendications. Les tsars orthodoxes des Balkans aux XIII[e]-XIV[e] siècles ne prétendent que prendre leur part d'un pouvoir qui se définit comme universel mais admet plus d'un titulaire[29]. C'est en ce sens probablement que le modèle impérial est perceptible chez les prin-

[24] Cf. R. L. WOLFF, *Politics in the Latin Patriarchate of Constantinople, 1204-1261*, in *Dumbarton Oaks Papers*, VIII (1954) pp. 225-303, et surtout du même *Footnote to an incident of the Latin occupation of Constantinople: the Church and the icon of the Hodegetria*, in *Traditio*, VI (1948) pp. 319-328.

[25] P. E. RIANT, *Exuviae sacrae Constantinopolitanae*, 2 vols, Genève, 1877-78.

[26] Cf. M. DELAVILLE LE ROULX, *La France en Orient au XIV[e] siècle*, in *BEFAR*, 44-45 (1886), et la synthèse d'A. DUPRONT, *Le mythe de Croisade*, Paris, 1997, t. I, ch. 1, «La croisade au XIV[e] siècle. Episodes et projets» pp. 43-178 (notes t. IV, pp. 1717-1785).

[27] Cf. G. DOUTREPONT, *La littérature française à la cour des Ducs de Bourgogne Philippe le Hardi, Jean Sans Peur, Philippe le Bon, Charles le Téméraire*, Paris, 1909, pp. 236-265 («La croisade turque»); M. Th. Caron, D. Clauzel eds., *Le banquet du Faisan (1454). L'Occident face au défi de l'empire ottoman*, Arras, 1997.

[28] Ed. C. KOHLER, *Recueil des Historiens des Croisades, Documents arméniens* II (1906), pp. 365-517, avec une introduction substantielle p. CXLIII-CLXXVI.

[29] Cf. E. PATLAGEAN, *Les Etats d'Europe Centrale et Byzance, ou l'oscillation des confins*, in *Revue Historique*, 616 (2000), pp. 827-868.

ces de Tver' au XIV[e] puis au XV[e] siècle[30]. En revanche, les théoriciens de Moscou comme Troisième Rome portent à son terme, au lendemain du concile de Florence puis de 1453, une dialectique légitimante comparable à celle de l'Occident[31]. Ils élaborent en effet pour leur souverain une généalogie à deux étages:ils en font l'héritier de Vladimir Vsevolodovič de Kiev, qui aurait reçu les *regalia* envoyés par l'empereur Monomaque et porté dès lors le nom de ce dernier; et ils le créditent d'une ascendance augustéenne[32]. L'empire grec est là aussi mis en marge par une *translatio*, que l'ecclésiologie conforte au demeurant après le concile de Florence.

Sans préjudice de leurs attitudes face à l'empire ottoman[33], les monarques de l'Occident moderne conservent à leur tour au pouvoir tombé en déshérence à Constantinople par une juste déchéance de ses titulaires grecs la valeur permanente que lui conférait son origine romaine. La romanité byzantine était structurellement dévaluée par la théorie de la *translatio*, mais celle-ci requérait précisément que le modèle impérial grec demeurât explicitement pris en compte, et l'érudition des XVI[e] et XVII[e] siècles s'y emploie[34]. On ne manque pas d'indices de l'intérêt pour la version constantinopolitaine de l'empereur romain: l'audience à travers les siècles des *Conseils du diacre Agapet*, réputés il est vrai adressés à Justinien[35]; le nombre des

[30] W. VODOFF, *L'idée impériale et la vision de Rome à Tver' (XIV[e]-XV[e] siècles)*, in *Roma Costantinopoli Mosca*, P. Catalano, P. Siniscalco eds., Naples, 1983, pp. 475-493.

[31] H. SCHAEDER, *Moskau das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen* Welt, Hambourg 1929, Darmstadt, 1957²; P. NITSCHE, *Translatio imperii? Beobachtungen zum historischen Selbstverständnis im Moskauer Zartum um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in *Jahrb. f. Gesch. Osteuropas* n. f. XXXV (1987), pp. 321-338.

[32] *Epître de Spiridon-Savva* et *Récit sur les princes de Vladimir*: textes présentés et traduits, in *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI. Fonti per la storia del pensiero sociale russo* (Da Roma alla Terza Roma. Documenti e studi. Documenti I) Rome-Moscou, 1989 pp. XL-XLIII *(Epître* entre 1511 et 1523, premier état du *Récit* avant 1533), et pp. 215-221. Cf. la somme de N.V. Sinicyna citée ci-dessous n. 44. Voir aussi J. PELENSKI, *The emergence of the Muscovite claim to the Byzantine-Kievan "imperial inheritance"*, in *OKEANOS* (Mél.I. Ševčenko), Cambridge, Mass., 1983, pp. 520-531.

[33] D.M. VAUGHAN, *Europe and the Turk.A pattern of alliances, 1350-1700*, Liverpool, 1954, 1965².

[34] Pour toute la période moderne E. GERLAND, *Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit*, Athènes, 1934, et surtout A. PERTUSI, *Storiografia umanistica e mondo bizantino*, Palerme, 1967.

[35] MIGNE, *Patrologia Graeca* 86/1,1164-1186.Trad. E. BARKER, *Social and political thought in Byzantium from Justinian to the last Palaeologus*, Oxford, 1957, pp. 54-63. Cf. P. HENRY III (sic), *A mirror for Justinian. The* Ekthesis *of Agapetus Diaconus*, in

manuscrits médiévaux et modernes et des éditions du Pseudo-Kodinos, ce traité d'étiquette du XIVe siècle, seul connu avant la découverte du *Livre des Cérémonies* au XVIIIe siècle[36]; et tout le travail d'érudition des XVIe et XVIIe siècles, patronné en France par Louis XIII déjà et surtout Louis XIV[37], sous le règne duquel oeuvre Du Cange (1610-1688)[38]. Ce dernier poursuit conjointement un travail sur la croisade, qui appuie la politique du Roi Très-Chrétien au Levant[39], et sur le modèle monarchique byzantin[40]. Les rois de France, de François Ie à Louis XIV, conservent le dessein impérial[41] qui n'avait pas été totalement étranger à leurs prédécesseurs médiévaux[42], et que renforce au demeurant leur revendication sur un empire latin et catholique à restaurer. Mais le motif ambigu de l'empire grec est également mis en oeuvre autour de Rodolphe II de Habsbourg[43], des tsars de la Troisième Rome[44], ou bien encore des princes rou-

Greek, Roman and Byzantine studies, VIII (1967) pp. 281-308; I. ŠEVČENKO, *Agapetus East and West:the fate of a Byzantine "Mirror of Princes"*, in *Revue des études SE européennes*, XVI (1978), pp. 3-44.

[36] PSEUDO-KODINOS, *Traité des Offices*, introduction, texte, trad. J. Verpeaux, Paris, 1976, pp. 1-113 («La tradition manuscrite»), pp. 114-123 («La tradition imprimée»).

[37] Note substantielle de CH. DIEHL, *Les études byzantines en France*, in *Byzant. Zeitschr.*, IX (1900), pp. 1-13.

[38] ANON., *Mémoire sur les Manuscrits de M. Du Cange*, s.l. 1752. D. BLOCH, *Catalogue de l'exposition du tricentenaire*, in *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age* (Paris 18-21 octobre 1978), Paris, 1981, pp. 509-547.

[39] Ch. DUFRESNE, sieur DU CANGE, *Histoire de l'empire de Constantinople sous les empereurs français*, Paris, Impr. royale 1657, dédié à Louis XIV.

[40] Ch. DUFRESNE, sieur DU CANGE, *Historia Byzantina duplici commentario illustrata: prior familias ac stemmata imperatorum Costantinopolitanorum*, etc. *alter descriptionem urbis Costantinopolitanae qualis extitit sub Imperatoribus Christianis*, Paris, 1680, dédié a Colbert.

[41] Etude classique de G.ZELLER, *Les rois de France candidats à l'Empire. Essai sur l'idéologie impériale en France*, in *Revue Historique*, CLXXIII (1934), pp. 273-311, 497-534.

[42] Cf. C. BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985 (la translation de la couronne d'épines par S. Louis; la France comme quatrième et dernier empire).

[43] Cfr. R. J. W. EVANS, *Rudolf II and his world. A study in intellectual history*, Oxford, 1973, notamment le ch. 2, «The politics of Rudolf» pp. 43-83. Un document aussi explicite qu'exemplaire est la dédicace à lui adressée de l'édition des lois et canons de Byzance depuis Justinien jusqu'à la chute, préparée par Johannes Löwenklaw et publiée par Marquard Freher (*Juris Graeco-Romani tam canonici quam civilis Tomi duo*, Francfort, 1596, avec privilège impérial pour dix ans).

[44] G. GIRAUDO, *ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΕΥΣΕΒΕΣΤΑΤΟΣ ΚΑΙ ΝΟΜΙΜΟΣ. Storia di una parola e sviluppo di un'ideologia*, in *Le origini e lo sviluppo della cristianità slavo-bizantina*, S.

mains[45]. Placée au service de tels intérêts, l'érudition des XVIe-XVIIe siècles se trouve prise lorsqu'il s'agit de Byzance dans la contradiction dialectique que l'on vient d'esquisser. Toutefois, si la référence politique réunissait Rome, adossée à son antiquité classique et chrétienne, la Nouvelle Rome et l'empereur, si les positions des puissances chrétiennes s'exprimèrent pendant des siècles à travers le rapport que chacune instaurait entre ces trois termes indissolublement confrontés, l'interprétation de la figure impériale elle-même pouvait pour sa part être soit constantinienne, ce qui n'excluait pas la référence à Justinien, soit augustéenne. Or, la modernité mit sur elle l'empreinte classique forte qui est sa marque. Sans que le modèle constantinien du monarque soit pour autant oublié[46], le retour à la figure impériale antique, dont Frédéric II Hohenstaufen avait déjà eu l'intuition[47], se manifeste jusqu'à Moscou, où l'ascendance augustéenne est entérinée dans le très officiel *Livre des Degrés* (*Stepennaja Kniga*, vers 1560-63)[48], avant que Pierre le Grand ne mette le modèle de la première Rome de César et d'Auguste au service de la rupture structurelle avec ses prédécesseurs[49].

Tels sont,bien trop schématiquement indiqués, les antécédents du travail historien au XIXe siècle. Ce travail comporte partout en Europe, on le sait, une motivation nationale forte qui s'exprime dans le débat sur les origines, ébauché dès le XVIIIe siècle. Il en va ainsi à l'Est et au Sud-Est du continent. Mais là toute construction histo-

W. Swierkosz-Lenart ed., Rome 1992, pp. 47-260. Sur la Troisième Rome l'étude d'ensemble de N. V. SINICYNA, *Tretij Rim. Istoki i evoljucija russkoj srednevekovoj koncepcij (XV-XVI vv.)*, Moscou, 1998, offre plus même que ne promet son titre, car elle touche le XVIIe siècle, et elle expose l'historiographie de la question aux XIXe-XXe siècles. Je remercie M. Dimitri Guzevič, du département slave de la Bibliothèque de la Sorbonne, qui me l'a signalée.

[45] Cf. A. CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et* de *Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974; A. PIPPIDI, *Hommes et idées du Sud-Est européen à l'aube de l'âge moderne*, Bucarest-Paris, 1980; D. NASTASE, *L'idée impériale dans les pays roumains et "le crypto-empire chrétien" sous la domination ottomane. Etat et importance du problème*, in *Symmeikta*, IV (1981), pp. 201-250.

[46] F. A. YATES, *Astraea. The Imperial theme in the sixteenth century*, Londres-Boston, 1975 (Elizabeth I); A. M. LECOQ, *François Ier imaginaire. Symbolique & politique à l'aube de la Renaissance française*, Paris, 1987, pp. 264-265 et surtout 308-312.

[47] E. KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Düsseldorf-Münich, 1963², t. 1, pp. 204-207.

[48] *L'idea di Roma a Mosca* cit., p. XLIII, et un extrait p. 50.

[49] Cf. J. LOTMAN, B. USPENSKIJ, *Il concetto di 'Mosca Terza Roma' nell'ideologia di Pietro I*, in *Europa Orientalis*, V (1986), pp. 481-494.

riographique des identités nationales rencontrait obligatoirement l'empire disparu, alors que la dimension impériale cadrait mal avec les histoires nationales en voie de constitution, et avec les contentieux qui s'étaient formés entre les nations de l'aire balkaniques soumises au gouvernement ottoman et à ses délégués chrétiens. On donnera ici, et une fois encore à trop gros traits, quelques indications sur les trois cas de premier plan, les Grecs, les Roumains[50] et les Russes[51]. Ce sont des cas en effet, porteurs chacun d'une histoire propre avant et surtout après 1453, en sorte qu'en dépit de leur importance ils sont loin d'épuiser la question.

Pour les Grecs l'Eglise avait certes été le refuge, le conservatoire et le bastion d'une continuité culturelle déjà nationale[52]. Mais son conservatisme politique et culturel autant que les présupposés de l'opinion occidentale avaient conduit les patriotes contemporains des Lumières et de la Révolution française à mettre en avant leur Antiquité au détriment du passé médiéval[53]. Lors de la guerre d'indépendance tout un courant du philhellénisme allait dans ce sens, en dépit du goût romantique pour la Grèce contemporaine[54].

L'histoire de la Grèce composée par George Finlay (1799-1875), ami de Byron, se veut ainsi le récit d'une résurrection après les dominations romaine, byzantine et turque[55]. L'indépendance acquise, la pression culturelle occidentale en faveur de l'Antiquité persiste,

[50] G. L. ELIAS, *Sviluppi della storiografia rumena e greca nella prima metà dell'ottocento*, in *Rivista di storia della storiografia moderna*, I/1 (1980), pp. 87-96. Sur le contexte, Ch. et B. JELAVICH, *The establishment of the Balkan national states, 1804-1920*, Washington, 1977.

[51] N. L. RUBINŠTEJN, *Russkaja istoriografija*, Moscou, 1942 demeure canonique. Indications concises mais encore substantielles, in *Histoire de Russie*, dir. P. Milioukov, Ch. Seignobos, L. Eisenmann, Paris, 1932, Introduction, «Les sources de l'histoire de la Russie et l'historiographie russe» (P. Milioukov), pp. 3-32. Sur le contexte intellectuel voir ci-dessous n. 65.

[52] S. RUNCIMAN, *The Great Church in captivity.A study of the Patriarchate of Constantinople from the eve of the Turkish conquest to the Greek war of independance*, Cambridge, 1968. Mais on se reportera aussi à S. ANTONIADIS, *La place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques*, Leiden, 1939, et surtout au très beau livre d'A. ARGYRIOU, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, Thessalonique, 1982.

[53] Cf. B. KNOS, *L'histoire de la littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821*, Uppsala, 1962 (notamment la personnalité d'Adamantios Korais,1748-1833).

[54] Cf. *La Grèce en révolte. Delacroix et les peintres français. 1815-1848*, Paris,1996.

[55] Cf. G. FINLAY, *A history of Greece from the conquest by the Romans to the present time*, Londres, 1877.

témoin la quête ethnographique des survivances antiques[56]. Ce parti se retrouve logiquement jusque chez les Grecs eux-mêmes[57]. Mais d'un autre côté un courant d'histoire nationale se fait jour, qui prend Byzance en compte au nom précisément de la continuité hellénique. Konstantinos Paparrigopoulos inaugure à Athènes en 1859-60 un enseignement défini par lui-même comme «Histoire de l'hellénisme médiéval,autrement dit ce que l'on appelle habituellement l'histoire de Byzance»[58]. «La race grecque n'a jamais cessé de marquer dans l'histoire» écrit-il dans le condensé français de sa grande oeuvre établi par lui-même[59], et «ses nombreuses évolutions» se rattachent à «son caractère primitif»; il convient en conséquence d'exposer «la manière réellement cruelle dont la civilisation hellénique fut défigurée, pour toute la longue période de temps qui s'est écoulée depuis le premier jusqu'au dernier Constantin». Le livre est donc construit sur deux oppositions: d'une part Grecs et Slaves, cet autre débat sur la continuité allumé par Fallmerayer (1790-1861)[60]; de l'autre décadence et grandeur. On voit que si ce dessein fait sa place à Byzance il n'en reproduit pas moins parfaitement, à ses propres fins, le schéma historiographique devenu de règle en Occident. Mais ce point de vue ne sera pas le seul, et dans la seconde moitié du siècle Byzance prend sa juste place dans l'histoire de l'hellénisme comme de l'Europe, avec Rambaud en France et Krumbacher en Allemagne, et avec des savants grecs tels que Konstantinos Sathas[61]. Ce second courant aura nourri en fin de compte la Grande Idée, celle d'une vocation de la Grèce à relever l'empire disparu. La conscience natio-

[56] P. ex. B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Altertum*, Leipzig, 1871.

[57] Brillante analyse d'A. POLITIS, *From Christian Roman emperors to the glorious Greek ancestors*, in D. RICKS, P. MAGDALINO eds., *Byzantium and the Modern Greek identity*, King's College London, 1998, pp. 1-14.

[58] T. KIOUSSOPOULOU, *'Η πρώτη ἕδρα βυζαντινής ἱστορίας στό Πανεπισήμιο 'Αθήνων*, in *MNEMON*, XV (1993), pp. 257-276

[59] K. PAPARRIGOPOULO *(sic)*, *Histoire de la civilisation hellénique*, Paris, 1878. L'oeuvre originale, en six volumes, s'intitule *Histoire du peuple grec* (*'Ιστορία τοῦ 'Ελληνικοῦ ἔθνους)* Athènes, 1860-1874[1], 1885-1887[2].

[60] J. P. FALLMERAYER, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart, 1830-1836. Sur Fallmerayer, ses oeuvres, et la riposte historiographique grecque cf. G. VELOUDIS, *Jacob Philipp Fallmerayer und die Entstehung des neugriechischen Historismus*, in *Südöst-Forschungen*, XXIX (1970), pp. 43-90.

[61] Cf. E. PATLAGEAN, *Alfred Rambaud, Byzance, les Slaves et les Grecs*, in *De Russie et d'ailleurs. Mélanges Marc Ferro*, Paris, 1995 pp. 656-576.

nale grecque se construit ainsi au XIXe siècle dans la rivalité de deux hellénismes[62].

L'historiographie roumaine souligne également aux XVIIIe et XIXe siècles, et d'ailleurs jusqu'à nos jours, la présence de la nation sur une terre de l'Antiquité classique, la Dacie, parce qu'elle appuie ainsi la revendication nationale de romanité[63]. Elle n'en déclare pas moins, d'autre part, les princes roumains de l'époque moderne héritiers de l'empire de Constantinople: ce dossier est brillamment plaidé par Nicolas Iorga (1871-1940), avec *Byzance après Byzance* (1935)[64].

L'historiographie russe offre pour sa part à la fin du XIXe siècle deux lectures opposées de Byzance,et cette opposition reflète clairement le débat fondamental, qui n'est pas encore clos, sur les rapports de la Russie avec l'Occident et la possibilité de la situer dans une histoire comparée, en d'autres termes l'originalité russe[65]. Un Ikonnikov dresse un bilan violemment négatif de l'apport byzantin[66]: la réception de cette culture déclinante d'essence cléricale et monastique, écrit-il, a coupé la Russie ancienne de tout accès à la culture antique, dont elle n'avait pas de monuments sur son sol comme l'Italie ou la France; c'est seulement avec l'Etat moscovite que l'orientation occidentalisante a pu se dessiner, avant de s'accomplir avec Pierre le Grand. Byzance reçoit nécessairement un statut historique tout aussi négatif chez ceux qui attribuent aux Slaves du VIIe siècle non seulement un renouveau démographique de l'empire mais un rôle déterminant dans l'apparition de la commune rurale byzantine: il est superflu de souligner quels étaient les enjeux contemporains de cette hypothèse formulée à la fin du XIXe siècle,

[62] D. DAKIN, *The unification of Greece, 1770-1923*, Londres, 1972; P. M. KITROMILIDES, *On the intellectual content of Greek nationalism: Paparrigopoulos, Byzantium and the Great Idea*, in *Byzantium and the Modern Greek identity* cit., pp. 25-33.

[63] A. ARMBRUSTER, *La romanité des Roumains. Histoire d'une idée* (1972), trad. fr. Bucarest, 1977.

[64] N. IORGA, *Byzance après Byzance. Continuation de l'histoire de la vie byzantine*, Bucarest, 1971, postface de V. Cândea.

[65] Cf. A. WALICKI, *The Slavophile controversy.History of a conservative utopia in nineteenth-century Russian thought* (1964), trad. angl. Oxford, 1975, et, du même, plus général, *A history of Russian thought from the Enlightenment to Marxism* (1973), trad. angl. Oxford, 1980.

[66] V. IKONNIKOV, *Opyt issledovanija o kul'turnom značenij Vizantij v russkoj istorij*, Kiev, 1869.

et promise à un si long avenir[67]. En revanche, si la création de l'Institut archéologique impérial d'Istanbul n'est évidemment pas dépourvue d'un arrière-plan diplomatique, celle du *Vizantijskij Vremennik, qui* commence à paraître en 1894, se réfère à la nécessité de reconnaître la place de Byzance dans le passé de la Russie[68]. C'est en ce sens que V. Savva étudie l'influence du modèle byzantin sur les tsars moscovites[69], dans la perspective tracée, rappelle-t-il, par F. I. Uspenskij lors du neuf centième anniversaire du baptême de la Russie en 1888. Mais l'on ne tiendra pas compte ici non plus des recherches d'histoire de l'Eglise.

Le travail universitaire contemporain sur Byzance a, cela va de soi, incommensurablement élargi son champ. Il garde cependant la trace de ce long passé historiographique, dont il a paru à propos de faire état, non sans le simplifier à l'excès, puisqu'il s'agira ici du pouvoir. De nos jours, la figure impériale a été étudiée à travers son iconographie[70], la titulature et l'éloge codifié qui disaient ses vertus[71], le cérémonial qui la mettait en scène[72]. Nous discernons mieux les principes posés par l'Antiquité tardive depuis Constantin, leurs antécédents hellénistiques et romains, le problème fondamental d'une identité christique de l'empereur, logiquement inhérente à la christianisation de l'empire[73], enfin, sur ces prémisses communes, les points

[67] Cf. D. GORECKI, *The Slavic Theory in Russian prerevolutionary historiography of the Byzantine farmer community*, in *Byzantion*, LVI (1986), pp. 77-107.

[68] Cf. F. USPENSKIJ, *Notes sur l'histoire des études byzantines en Russie*, in *Byzantion*, II (1925), pp. 1-53.

[69] V. SAVVA, *Moskovskije cari i vizantijskije vasilevcy. K voprosu o vlijanij Vizantij na obrazovanije idei carskoj vlasti moskovskih gosudarej*, Harkov, 1901.

[70] A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'empire d'Orient*, Paris, 1936, repr. Londres, 1971, demeure classique. Voir aussi P. MAGDALINO, R. NELSON, *The Emperor in the Byzantine art of the twelfth century*, in *Byzantinische Forschungen*, VIII (1982), 123-185.

[71] H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzantinische Kaiseridee in den Arengen der Urkunden*, Vienne, 1964.

[72] Direction ouverte par J. EBERSOLT, *Le Grand Palais et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, poursuivie par O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im hofischen Zeremoniell. Von oströmischen Staats- und Reichsgedanken*, Jena, 1938, Darmstadt 1957², 1969³, et par DAGRON, *Empereur et prêtre* cit.

[73] Notamment R. FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea*, Zurich, 1966; J. M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaropapiste"*, in *Byzantion*, XLII (1972), pp. 131-195, 532-594; et les observations de Kantorowicz sur la *christomimêsis* du souverain autour de l'an mil dans *The King's two bodies* cit., passim. P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1994,

communs et les différences entre les deux romanités, l'une hellénique, ou hellénisée, et l'autre latino-germanique. Ceci dit, on fera deux observations.

D'abord, si le biais des sources comme l'histoire de la culture politique européenne ont conduit à considérer le pouvoir impérial à Byzance plus particulièrement à travers sa figuration par les images, les paroles et les gestes des rituels, il va de soi qu'il était lui-même une structure, et que celle-ci doit prendre sa place dans l'histoire générale de l'empire grec. L'empereur (*basileús)* forme couple avec la chose publique (*dêmósion),* définie par cette fiscalité qui embrasse depuis l'Antiquité tardive tous les modes d'exercice de la puissance publique[74]. Le rapport de compétence entre le *basileús* et le *dêmósion*, en particulier celui qui s'exerce sur la terre dans une économie archaïque, caractérise l'empire byzantin au moins autant que la relation tellement plus notoire entre l'empereur et l'Eglise. Etranger à nos catégories, ce rapport est certes implicite dans les travaux les plus marquants[75], mais il attend une étude qui le prenne directement pour objet[76]. On ne s'y est pas essayé ici, si ce n'est en tentant de montrer le rôle du palais dans un grand commerce qui ne répond pas à notre définition du marché, et qui est accordé avec l'essor des échanges aux IXe-Xe siècles. La dialectique sociale et politique des rapports entre l'empereur et l'aristocratie, repérée depuis longtemps pour le siècle des Comnènes, reste encore elle aussi un dossier ouvert.

Ensuite et surtout, cette même période des IXe-Xe siècles qui met durablement au point à Constantinople la figure impériale de modèle constantinien est celle d'une stratégie triangulaire qui implique les deux empires chrétiens et la papauté, et dont cette figure devient logiquement une pièce essentielle. Certes, on ne compte plus les études consacrées aux relations d'entente ou de rivalité, aux parallèles

se borne à effleurer les conclusions que son enquête substantielle autoriserait sur ce point.

[74] L'analyse d'A. DÉLÉAGE, *La capitation du Bas-Empire*, Nancy, 1945, demeure inégalée. Voir aussi R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et* Res Privata. *L'aerarium impérial et son administration du IVe au VIe* siècle, Rome, 1989.

[75] F. DÖLGER, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrhunderts*, Darmstadt, 1960[2]; G. OSTROGORSKY, *Die ländliche Steuergemeinde des byzantinischen Reiches im X Jahrhunderts* (1927), Amsterdam, 1969.

[76] La question a été formulée, comme tant d'autres, par H. G. BECK, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, in *Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos. Histor. Kl., Sitzungsber.*, 1970, H. 2.

ou aux influences qui peuvent réunir en un même objet Constantinople, Rome, et l'Occident carolingien puis ottonien, depuis même que le Xe congrès international des sciences historiques, dont on sait la résonance exceptionnelle au lendemain de la seconde guerre mondiale, choisissait comme l'un de ses grands thèmes les rapports entre Orient et Occident pendant le haut Moyen Age[77]. Car il ne s'agit pas seulement de cela. La période qui s'ouvre, si l'on veut, avec le couronnement romain de 800 et se ferme au cours du XIe siècle se distingue par une cohérence des trois termes, voire même des trois structures que l'on vient de nommer, telle que l'on ne peut étudier l'une d'elles sans mettre en cause les deux autres, ce qui ne va pas sans restituer à Byzance la position qui lui revient. Un courant important de l'historiographie allemande a fait preuve d'une sensibilité à cette perspective qui ne surprend pas, avec Percy Ernst Schramm[78], Ernst Kantorowicz[79], et le grand livre consacré par Werner Goez aux interprétations médiévales et modernes de la *translatio imperii*[80]. La question a été abordée par Robert Folz à partir de l'empire d'Occident[81], par Girolamo Arnaldi à partir de Rome[82], et dans une certai-

[77] F. DÖLGER, *Byzanz und das Abendland vor den Kreuzzügen*, in *Relazioni X congr. internaz. scienze storiche*, III. *Storia del Medioevo*, Florence, 1955, pp. 67-112.

[78] On citera le classique *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien zur Geschichten des romischen Erneuerungsgedankens vom Ende des Karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Leipzig-Berlin, 1929, Darmstadt, 1957[2]. Cf. J. BAK, *The medieval symbology of the State. The contribution of Percy E. Schramm*, in *Viator*, IV (1973) pp. 33-63.

[79] De l'oeuvre de Kantorowicz on retient ici son célèbre commentaire de l'image d'Otton III dans l'Evangéliaire d'Aachen (*The King's two bodies*, Princeton, 1957, paperback ed. 1981 pp. 61-78); *Laudes Regiae.* A *study in liturgical acclamation and mediaeval ruler worship*, Los Angeles, 1946; *«Deus per naturam, deus per gratiam»: a note on medieval political theology* (1952), *Selected studies*, Locust Valley N.Y., 1965, p. 121-137; *«Oriens Augusti-Lever du Roi»*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XVII (1963), pp. 117-177.

[80] W. GOEZ, *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*, Tübingen, 1958.

[81] P. ex. R. FOLZ, *L'interprétation de l'Empire Ottonien in Occident et Orient au Xe siècle*, Paris, 1979, pp. 5-30. Voir aussi C. ERDMANN, *Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters*, éd. posthume par F. Baethgen, Berlin, 1951, pp. 1-51 («Die nichtrömische Kaiseridee»).

[82] P. ex. G. ARNALDI, *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in *Bullett. Ist. Stor. Ital.*, LLXVIII (1956) pp. 33-89; *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, in *Nascita dell'Europa e Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Spoleto, 1981 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVII) pp. 341-407; *Giovanni Immonide e la cultura a Roma nel tempo di Giovanni VIII: una* retractatio, in G. Arnaldi, G. Cavallo eds., *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati*, Rome, 1997, pp. 163-177.

ne mesure par Gilbert Dagron à partir de Constantinople[83]. Elle est mise en oeuvre dans le livre de Peter Classen sur Charlemagne[84], et dans les travaux sur la période ottonienne et la *renovatio imperii*[85]. Notre étude sur les Stoudites entre Constantinople et Rome s'est voulue placée sur ce terrain.

La figure impériale elle-même reste toutefois un point de passage obligé. Elle comporte des ingrédients qui remontent plus ou moins haut dans la tradition impériale romaine, elle-même étoffée de motifs plus anciens encore, et dans sa christianisation. On verra ainsi dans les pages qui suivent que, si la chasse impériale reprend une très antique métaphore de la victoire, elle est tout autant accordée aux valeurs du temps, et aux pratiques dont les réquisitions fiscales assurent les moyens. L'identité christique de l'empereur est publiquement manifestée par le protocole d'entrée dans la capitale de la Sainte Face d'Edesse. Elle est signifiée par Jean II Comnène dans la dédicace de sa grande fondation au Christ Pantokratôr. Elle s'articule avec le motif de la sainteté impériale, qui s'avère indiscutablement présent sans être jamais vraiment explicite ou codifié, qui implique pour sa part une association avec le Christ, et qui court de Nicéphore Phokas à Jean Tzimiskès. Le modèle impérial qui résulte de tout ce travail est en lui-même parfaitement moderne, c'est-à-dire parfaitement ajusté à la situation historique où se trouvent placés les successeurs de l'homme nouveau que fut Basile I[e]: un contexte d'expansion armée et d'essor culturel général, avec le défi social et bientôt politique d'une aristocratie dont l'ascension se fonde, on l'a dit, sur le succès militaire et la faveur impériale qui en résulte. On a tenté ici d'interpréter ses noms de famille, qui accèdent à la transmission lignagère mais sortent bien souvent des profondeurs de la langue vernaculaire; et de repérer les solidarités qu'elle se ménage par la parenté et l'alliance. On a voulu aussi montrer la place que prennent dans le dispositif aristocratique, et plus généralement dans l'exercice de l'autorité, les saints et les saintes du temps, et les récits qui les mettent en scène. Puis, l'arrivée au trône des Doukai et des Comnènes dans la seconde moitié du XI[e] siècle signifiera l'investissement irréversible du pouvoir impérial par l'aristocratie, dont le succès retentit sur le rapport entre l'empereur et l'Etat. Ce changement s'accomplit dans une époque où le face à face de Byzance et de la chrétienté latine dans la conjoncture des premières croisades comporte lui aussi un nouveau contexte et de nouveaux enjeux.

[83] DAGRON, *Empereur et prêtre* cit., ch. VII («La royauté des patriarches»).

[84] P. CLASSEN, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des Karolingischen Kaisertums*, edd. H. Fuhrmann, C. Märtl, Sigmaringen, 1960.

[85] M. UHLIRZ, *Das Werden des Gedankens der "Renovatio Imperii Romanorum"*, in *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia*, Spoleto, 1955 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, II), pp. 201-244; *Renovatio imperii*, Faenza 1963, notamment A. GIEYSZTOR, *"Christiana Respublica" et la politique orientale de l'empire*, pp. 43-62.

Au total notre documentation ouvre sur deux problèmes. Le premier la concerne au pied de la lettre,c'est d'apprécier son rayon d'action, l'audience qui a pu être atteinte par une construction idéologique et symbolique placée entre des luttes au sommet appuyées sur des textes somme toute savants, ou du moins proches du palais, et l'adhésion collective des sujets de l'empire. A quoi l'iconographie des monnaies et des églises ainsi que la liturgie apportent évidemment des éléments de réponse. Le deuxième problème touche au principe même du tournant qui occupe les X[e]-XI[e] siècles: ce serait d'expliquer la relation historique entre la permanence obstinée d'un modèle impérial dont les données antiques sont toutefois retravaillées et tenues à jour,et la victoire d'une force sociale nouvelle, l'aristocratie lignagère; de comprendre pourquoi la seconde ne fait pas éclater le premier, mais bien au contraire le pénètre, et se l'approprie. Et ces deux problèmes somme toute n'en font qu'un. Si les études réunies ici ont pour contexte le triangle d'affirmations hégémoniques qu'une référence commune à l'empire romain met en présence dans la chrétienté des IX[e]-X[e] siècles, leur ambition serait à vrai dire d'introduire à cette recherche, indispensable à une histoire sociale de Byzance entre IX[e] et XV[e] siècle comme à la mise en regard historienne des deux moyens âges chrétiens.

Il y a plus. Le cas de Byzance autour de l'an mil eût compliqué utilement le débat des années cinquante sur les sociétés avec ou sans histoire[86]: car voici une société parfaitement historique et historisante qui, pour un motif lui aussi historique, se déclare le sujet central d'une histoire à vocation universelle, et désormais immobilisée en un présent infini que rouvrira seul, et pour la clore, le moment eschato-

[86] C. LÉVI-STRAUSS (évidemment), *Histoire et ethnologie* (1949), repris comme introduction à LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, pp. 3-33; C. LEFORT, *Société "sans histoire" et historicité* (1952), repris dans LEFORT, *Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique*, Paris, 1978, pp. 46-77.

logique[87]. En fait,cette conception que Byzance entretient d'elle-même comme le statut ambivalent qui lui est assigné au dehors illustrent la particularité de notre continent historique. La fonction légitimante y est confiée non au mythe mais à l'histoire. Celle-ci fonctionne en conséquence comme un mythe, dans un temps devenu lui aussi mythique, c'est-à-dire permanent et réversible, au fil duquel peuvent revenir à l'infini Rome, Constantin et Auguste, Alexandre, aussi bien que Jérusalem, David et Salomon. Si la pensée romaine archaïque avait organisé en histoire des origines les vieux mythes dont elle disposait, comme l'a montré Georges Dumézil, nos sociétés ont procédé, peut-on dire, à la démarche inverse. Celle-ci s'est manifestée dans la théorie du Nouvel Israël, qui a constitué en mythe fondateur de la chrétienté aussi bien le mythe que l'histoire contenus dans l'Ancien Testament, et procuré ce faisant une légitimation disputée entre les Eglises elles-mêmes. Et c'est la même démarche qui a inspiré l'enchaînement des *translationes imperii* successives,et conflictuelles elles aussi parce que Rome, ou plutôt la mémoire polysémique de Rome, aura été une référence légitimante, et par conséquent disputée, au moins jusqu'au milieu du XXe siècle. Tout comme la théorie du Nouvel Israël a conduit à rejeter les Juifs réels hors d'une histoire où ils n'avaient plus de place, l'histoire de Byzance aura été confisquée, et le demeure encore dans une certaine mesure jusque dans la discipline historienne, héritière des positions de cet Occident victorieux où elle a pris sa forme.

Les textes qu'on va lire ont tous été écrits dans le temps habité par un homme qui aujourd'hui n'est plus au monde. Avec lui ce temps ressemblait aux paroles de Paul Eluard, *Nous passons à travers nos semblables Sans nous perdre*.

[87] Cf. G. Dagron, *Constantinople imaginaire. Etudes sur le recueil des "Patria"*, Paris, 1984, pp. 315-330 ("Conclusion. Les empereurs, la Ville et le temps").

LA CIVILISATION EN LA PERSONNE DU SOUVERAIN BYZANCE, Xe SIÈCLE

> «Au lieu de s'appliquer à mesurer des effets et des causes, les Chinois s'ingénient à répertorier des correspondances. L'ordre de l'Univers n'est point distingué de l'ordre de la civilisation. Comment songerait-on à constater des séquences nécessaires, immodifiables? Inventorier des convenances traditionnelles exige un art plus subtil et d'un tout autre intérêt. Savoir, alors c'est pouvoir. Les souverains, quand ils sont des sages, sécrètent la civilisation. Ils la maintiennent, ils la propagent en étendant à toute la hiérarchie des êtres un système cohérent d'attitudes.»
>
> M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1934, ch. 3, «L'étiquette», p. 389.

Le nom de Byzance habille de son éclat d'Orient un détournement occidental de l'histoire. L'Empire qui siégea pendant plus d'un millénaire dans la Nouvelle Rome[1], fondée en 330 par Constantin aux rives du Bosphore, ne se nomma jamais lui-même que l'Empire des Romains, se présentant comme la seule continuation ininterrompue d'une forme politique et culturelle parfaite qui avait nom Rome, et qui portait d'ailleurs, en ce lieu et à ce moment, la charge

[1] Voir en général (entre tant d'autres) G. Ostrogorsky, *Histoire de l'État byzantin*², Paris, 1969; J. Hussey ed., *The Byzantine Empire*, 2 vol., Cambridge, 1966. Pour l'histoire culturelle, H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur* Graz-Wien-Köln, 1965; H. G. Beck, *Das byzantinische Jahrtausend*, Münich, 1978; A. Kazhdan, G. Constable, *People and power in Byzantium. An introduction to modern Byzantine studies*, Washington D. C., 1982. Les textes, leur contexte, leur histoire d'après H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* 2 vol. Münich, 1978.

d'un travail séculaire où l'Orient de langue grecque avait eu une grande part[2]. Cette Rome-là se définit, au seuil de la christianisation, comme un Empire universel en droit, mais en même temps comme la sentinelle d'une frontière entre barbarie au-delà et civilisation en deçà. Constituée par les valeurs de l'espace citadin et du discours codifié (*lógos*), la civilisation se fonde sur la loi (*nómos*), l'ordre assignant à chacun sa place dans le monde (*táxis*), la structure de l'organisation sociale (*politeía*), enfin la culture (*paideía*), maîtrise intellectuelle de tout ce qui précède[3]. Un homme résume et maintient l'Empire et la civilisation, l'empereur, parfois fils ou parent de son prédécesseur, mais surtout élu des dieux par le signe de la victoire militaire[4]. Lui-même a été divinisé, d'abord par une assomption posthume, puis par un culte rendu de son vivant, enfin par une assimilation à telle ou telle divinité[5] et, dans la seconde moitié du IIIe siècle, au Soleil Invaincu[6]. D'autre part, les sophistes grecs ont diffusé dans le milieu impérial les théories politiques des royaumes créés en Orient par la conquête d'Alexandre, et l'idée du souverain comme «providence» et comme «loi vivante»[7]. Ainsi s'était constitué un prodigieux modèle, justifiant un pouvoir monarchique qui n'avait pas et ne pouvait pas avoir de fondement dans le droit romain.

La conversion de ce pouvoir au christianisme avec Constantin

[2] Cf. G. DAGRON, «L'Empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'hellénisme. Le témoignage de Thémistios», Centre de rech. d'hist et civ. byzant., *Travaux et Mémoires* t. 3 Paris, 1968, pp. 1-242.

[3] Sur ces concepts, à travers leur continuation byzantine, cf. R. ROQUES, *L'univers dionysien. Structures hiérarchiques du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954 ch. 1, «Le monde comme ordre: le vocabulaire et ses sources» (pp. 35-67); H. HUNGER, *Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz* (Sitzungsber. phil.-hist. Klasse Österr. Akad. Wissensch. 277 / 3), Vienne, 1972. H. HUNGER, *Prooimion. Elemente der byzant Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* Vienne, Graz-Köln, 1964; J. SCHARF, *Quellenstudien zum Prooimion der Epanagoge*, in *Byzant. Zeitschr.*, 52 (1959), pp. 68-81.

[4] Je renvoie seulement au livre classique de J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Bâle, 1953.

[5] Cf. (entre autres) *Le culte des souverains dans l'Empire romain*, Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique, Entretiens, t. 19, Vandœuvres-Genève, 1973.

[6] G.H. HALSBERGHE, *The cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972.

[7] Cf. E.R. GOODENOUGH, *The political philosophy of Hellenistic kingship*, in *Yale classical studies*, 1 (1928), pp. 55-102; G. BOWERSOCK, *Augustus and the Greek world*, Oxford, 1969; A. STEINWENTER, *Νόμος ἔμψυχος. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, in *Anzeiger Akad. Wissench. Phil. hist. Kl.*, 83 (1946), pp. 250-268, suit de l'Antiquité à Byzance les rapports de la loi (*nómos*) et de l'empereur (*basileús*).

marque non une rupture, mais la première étape d'un nouveau développement, qui occupe, en tout état de cause, l'histoire de la chrétienté jusqu'à la fin du Xe siècle[8]. Le travail idéologique fondamental accompli pour Constantin par l'évêque Eusèbe de Césarée jette les bases de la théorie christianisée de l'Empire[9]. La victoire classique sur les barbares, devenue celle de la romanité chrétienne, y revêt une signification apostolique, tandis qu'à la divinisation du souverain se substitue une formule en quelque sorte trinitaire, qui le réunit au Christ, dont il est la personne impériale et terrestre, et au Père. L'Empire se définit désormais par une confession non seulement chrétienne mais orthodoxe, dont le souverain est tant le bras séculier que l'autorité doctrinale, en conformité avec l'Église.

Ceci est manifesté par sa compétence de président du concile, dont témoignent des lettres conservées de Constantin. D'autre part, la figure impériale annexe alors le jeu de références de l'Ancien Testament: si la chrétienté est le nouvel Israël, l'empereur devient le nouveau Moïse, et le nouveau David, comme il était déjà le nouvel Alexandre[10] partant en guerre contre la Perse. On prendra garde à cette démarche essentielle de la pensée antique, pour laquelle le temps peut ainsi être à la fois historique et réversible, ce qui la distingue autant des pensées purement mythologiques que de la nôtre: il ne s'agit pas là de comparaisons laudatives, mais d'identités véritables du personnage impérial.

Au Xe siècle, l'empereur est toujours victorieux, législateur, gardien de la romanité et de l'orthodoxie. Mais il ajoute à ces qualités traditionnelles celle d'un maître de la culture savante, parce que celle-ci revêt alors une signification politique toute particulière, et sans véritable précédent. Le VIe siècle de Justinien se présentait déjà comme une première mise au présent, une première restauration fixant à jamais le passé impérial: la reconquête de l'Occident, l'édification

[8] Cf. H. HUNGER (hrsg.), *Das byzantinische Herrscherbild*, Darmstadt, 1975; A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936), Londres, 1971; H. C. BECK, *Res Publica Romana. Vom Staatsdenken der Byzantiner*, Bayer. Akad. Wissensch. Phil. hist. Kl. Sitzungsb., 1970, H. 2.

[9] Je résume ici J.-M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaro-papiste"*, in *Byzantion*, 42 (1972) pp. 131-195, 532-594. Sur le souverain constantinien, voir aussi G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 441*, Paris, 1974.

[10] Cf. G. WIRTH, *Alexander und Rom*, in *Alexandre le Grand. Image et réalité*, Fondation Hardt, cit. Entretiens, t. 22 (1975), pp. 181-210.

du *Corpus Juris Civilis*, et la construction de Sainte-Sophie, l'église de la Sagesse, doivent être entendues en ce sens, tout comme la littérature politique et antiquiste du règne. Mais Justinien lui-même n'y joue pas d'autre rôle que celui de promoteur. Plus tard, le conflit autour du culte rendu aux images saintes a sans doute eu pour enjeu véritable le modèle impérial lui-même[11]. Ouverte en 715 avec le commencement d'une nouvelle dynastie, définitivement close en 843, cette période cruciale est marquée par le travail théologique de Constantin V, qui fut de 741 à 775 le plus grand des souverains iconoclastes, sur le champ de bataille comme dans le débat intérieur. La victoire sans retour du parti des images a entraîné la destruction des textes iconoclastes, dont quelques morceaux ont été patiemment reconstitués à partir des citations de leurs adversaires. On retrouve ainsi l'œuvre signée du nom de Constantin V, et probablement composée par lui[12], en application de la compétence doctrinale reconnue au souverain depuis Constantin le Grand. Mais ce qui va se passer entre 867 et les dernières décennies du Xe siècle est d'une tout autre ampleur. D'une tout autre importance historique aussi, dans la mesure où nous avons essentiellement conservé du patrimoine textuel de l'hellénisme antique ce que cette époque-là a sélectionné et mis en ordre.

Ce travail byzantin est connu depuis toujours, et en tout cas depuis le XIXe siècle. On le place généralement dans la lumière de l'humanisme occidental, comme l'étape première sans laquelle ce dernier, de la Crète à Venise, et de Constantinople à Göttingen, n'aurait pu travailler à son tour, et conduire les éducations européennes comme il l'a fait jusque vers 1950. Mais, parce que nous avons vu depuis la fin de ces éducations-là et l'éclatement de la culture qu'elles transmettaient, nous pouvons désormais renverser l'éclairage, et oublier le chapitre de nos vieux manuels où les bons Byzantins, fuyant les barbares turcs, apportaient des trésors pieusement et littéralement

[11] Cf. P. Brown, *A dark-age crisis: aspects of the Iconoclastic controversy* in *Engl. Histor. Review*, 88 (1973), pp. 1-34; L. W. Barnard, *The Graeco-Roman and Oriental background of the Iconoclastic controversy*, Leiden, 1974. Synthèse de P. Schreiner, *Der byzantinischen Bilderstreit: kritische Analyse der Zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute*, in *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo*, (Spoleto, 1988 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXIV) pp. 319-427.

[12] G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzant. Bilderstreites*, Breslau, 1929, réimpr. Amsterdam, 1964, ch. 1.

conservés à un Occident qui allait les faire vraiment fructifier; eux-mêmes, qu'on s'en souvienne, une fois joué ce rôle assigné par l'histoire, se contentaient de glisser discrètement dans la trappe que celle-ci ouvrait sous leurs pas, et il n'en était plus question. Aujourd'hui nous sommes préparés à comprendre que cette recherche et cette revendication du passé étaient la modernité du Xe siècle, et que pour ces hommes aussi il n'était d'histoire que du présent. La compétence culturelle de l'empereur en constitue la meilleure preuve.

Paul Lemerle a consacré naguère un livre capital à ce qu'il a appelé «le premier humanisme byzantin»[13], dont l'aurore se place au IXe siècle et l'apogée au Xe siècle. Il y expose comment l'invention de l'écriture minuscule, dans le premier tiers du IXe siècle probablement – mais ne trouve-t-on pas ce que l'on cherche? – permit la diffusion et du même coup l'émendation textuelle des grands auteurs anciens, au premier rang desquels Platon, tandis que l'on dressait l'inventaire du savoir passé. Les carnets de lecture de Photios, haut fonctionnaire apparenté à la dynastie achevée en 867, ambassadeur à Bagdad, et plus tard patriarche œcuménique (858-867, 877-886), consignent analyses et morceaux choisis de ses lectures. On le voit curieux d'historiographes et d'écrivains politiques, dont souvent tout autre témoignage a disparu – par quelle sélection? L'empereur Constantin VII (913-959, né en 905) fait travailler des ateliers autour de la bibliothèque réunie au palais. Il inspire une historiographie des règnes précédents dont les intentions se laissent déchiffrer. Et il met en chantier une entreprise encyclopédique colossale, dont il reste quelques volumes de chrestomathies thématiques, sur les ambassades par exemple. Mais on y rattache aussi le traité d'agronomie (*Geoponica*) connu sous la signature de Cassianus Bassus, ou la mise en ordre drastique des *Vies des saints* du calendrier, opérée par un haut fonctionnaire, Syméon, dit le Métaphraste (l'Arrangeur). L'élite du palais et de l'Église respecte alors scrupuleusement les règles et les genres de la rhétorique codifiée à l'époque hellénistique, et la langue qu'elle emploie dans ses œuvres se distingue, sauf exception, délibérément de la langue parlée de tous, pour tenter de rejoindre le modèle antique. La tendance n'était pas nouvelle. Mais l'écart était alors devenu considérable entre la langue savante et la langue ver-

[13] P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*, Paris, 1971.

naculaire, qui était déjà au Xe siècle proche du néo-grec[14]. Lemerle a montré admirablement comment une élite politique s'est alors délimitée elle-même par une démarcation culturelle concertée, «un système de signes» (p. 254), procuré par la rhétorique. C'est à cette confrontation du politique et du culturel au sommet de l'État-empire que nous voudrions revenir ici. Deux points doivent retenir l'attention.

Tout d'abord, l'essor culturel que l'on vient d'évoquer ne s'est pas limité à Byzance. Il suffira d'un exemple pour montrer comment la culture savante fournit alors atouts et enjeux à la romanité hellénophone dans ses relations avec les États parvenus hors d'elle à la maturité. C'est celui du Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont l'ambassade de 827 apporte à Louis le Pieux une copie faite peut-être exprès, aujourd'hui le Parisinus Graecus 437 (IXe siècle). L'Occident carolingien reçoit ainsi cette œuvre essentielle sur l'ordre du monde. Louis envoie aussitôt l'ouvrage à Saint-Denis, d'où la première traduction latine sortira entre 832 et 835[15]. Il devenait évidemment nécessaire que l'empereur conduisît lui-même une activité devenue si importante, comme il avait toujours fait de la guerre, au moins en théorie.

Un second motif tient à l'histoire dynastique. En 867, l'empereur Michel III a été assassiné par un homme dont l'origine véritable demeurera à jamais obscure, Basile. Ce dernier était devenu le familier, puis le coempereur de Michel, et l'époux de sa maîtresse, si bien qu'un doute, peut-être politiquement utile, planera sur la naissance de son fils et successeur Léon VI, qui règne de 886 à 912. Grand général, et grand réducteur des dissidences ethniques et religieuses intérieures, Basile Ier eut à ses côtés en la personne de Photios, devenu patriarche, un théoricien de premier plan de la figure impériale et du système des pouvoirs, auquel il confia la formation de ses fils. A l'instar de Justinien, il marque son règne par des constructions chargées de sens, au Grand Palais notamment, par un monument législatif où le présent devait couronner et fermer la tradition du droit romain, les *Basiliques*, et par un code plus maniable, mise au point de la législation élaborée depuis le VIIIe siècle, *l'Epanagôgê* (*Restauration des lois*)[16] au préambule de laquelle nous reviendrons.

[14] R. Browning, *Medieval and modern Greek*, Londres, 1969.

[15] Cf. P. G. Théry, *Études dionysiennes* I. *Hilduin traducteur de Denys*, Paris, 1932.

[16] L'intitulé est corrigé en *Eisagôgè* par A. Schminck, *Studien zum mittelbyzantinischen Rechtsbücher*, Francfort, 1986, pp. 1-15.

En revanche, Basile lui-même n'a laissé aucune œuvre, car les *Conseils à son fils* dont on dira plus loin l'intérêt ne sont pas de lui. Le bilan est tout autre, et singulier, chez Léon VI, et chez le fils de celui-ci, Constantin VII, né en 905, empereur de 912 à 959, avec une période (920-944) où le pouvoir est en réalité aux mains de ses beaux-frères et de son beau-père, le coempereur Romain Ier. Léon et Constantin n'apparaissent plus seulement comme des commanditaires ou des garants, mais de surcroît comme des auteurs, avec une œuvre propre, et dans le cas de Constantin VII considérable. Dans la biographie qu'il a probablement écrite lui-même, ce dernier prêtera d'ailleurs à Basile, on le verra, l'ébauche d'une compétence similaire. En revanche, le fils de Constantin VII, Romain II (959-96), ne montre rien de tel durant son règne trop court. Et Nicéphore II Phokas (963-969), qui lui succède en épousant sa veuve, a tout au plus inspiré un traité d'art militaire[17]. Il paraît difficile d'expliquer par le simple et heureux accident de deux vocations personnelles successives la production de Léon VI et surtout celle de Constantin VII. On voudrait y voir plutôt une conjoncture historique précise et temporaire, le moment où une dynastie habilla du travail politique et culturel sur la continuité esquissé depuis plusieurs décennies la cassure meurtrière qui lui avait donné le pouvoir.

Suivons le fil du temps. Basile Ier n'a rien écrit encore, mais il entre déjà dans notre démonstration. Les deux premiers titres de *l'Epanagôgê*, qui portent probablement la marque de Photios, sont consacrés à l'empereur (I), placé en tête de la loi, et au patriarche (II), qui l'épaule[18]: leurs pouvoirs y sont définis dans leur rapport. L'empereur est caractérisé par la «bienfaisance», par la compétence législative, par la conformité et la vigilance doctrinales: rien de nouveau dans tout cela, sinon la vigueur et la précision de l'énoncé juridique. Nous lisons ensuite l'oraison funèbre que Léon VI composa pour ses parents[19]: les accents étaient délicats à mettre, on le devine, la «sa-

[17] *Liber de velitatione bellica Nicephori Phocae Aug.*, in Leo Diaconus, éd. Bonn, 1828, pp. 179-258, cf. Dain, cité ci-dessous, n. 28. *Le traité sur la guérilla (De Velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, édition critique de G. Dagron et H. Mihăescu, traduction et commentaire de G. Dagron, Paris, 1986.

[18] Ed. P. et I. Zepos, *Jus Graeco-Romanum*, Athènes, 1931, t. 2, p. 231 *ss*.

[19] A. Vogt, I. Hausherr, *Oraison funèbre de Basile Ier par son fils Léon VI le Sage* in *Orient Christ. Period.*, 26 (1932), pp. 1-77.

gesse» (*sophía*) et la «justice» (*dikaiosúnê*) de Basile y sont mentionnées, la culture reste en tout état de cause absente de l'éloge. En revanche, la *Vie de Basile,* rédigée peut-être par Constantin VII lui-même, le créditera d'une activité culturelle spécifique, d'une instruction tant politique et militaire que spirituelle, recherchée dans des traités et dans des biographies, qu'il se fait lire, ou qu'il explore lui-même, en s'exerçant à copier[20]. Basile est ainsi dépeint rétrospectivement comme conforme au modèle mis au point entre-temps, et dont la première expression est en fait contemporaine de son propre règne, puisqu'il s'agit des *Conseils à son fils* produits sous son nom, et peut-être dus aussi à Photios[21].

On trouvera révélatrice la comparaison entre ce Miroir de Prince et celui que le diacre Agapet écrivit pour Justinien[22]. Le thème culturel est en effet absent du texte du VIe siècle, aussi bien pour lui-même que dans une dimension impériale. Agapet, comme plus tard, on le verra, Arethas, orateur du palais de Léon VI, déclare arrivé le temps jadis prédit, où les philosophes sont empereurs, à moins que les empereurs ne soient philosophes. Mais il assortit cet éloge d'un commentaire strictement scripturaire: «Si l'amour de la sagesse (*phileîn sophían*) fait la philosophie, le commencement de la sagesse est la crainte de Dieu, etc.» (*loc. cit.* c. 17).

L'auteur des conseils paternels à Léon VI l'entend tout autrement. Le premier de ses 66 paragraphes est un éloge de l'instruction (*paídeusis);* la foi vient en second, la révérence envers les prêtres en troisième. Puis, l'auteur recommande la lecture de «l'histoire ancienne» (*historía arkhaîa*) où le souverain trouvera toute rassemblée l'expérience d'autrui. Et surtout il insiste sur l'importance du «discours accompli» (*lógos téleios*): «C'est par lui que l'empire terrestre prend la semblance de l'ordre (*táxis*) et de l'harmonie (*harmonía*) célestes: le discours gouverne en effet les affaires humaines» (*loc. cit.* 53). De même que le pilote doit savoir piloter l'embarcation – comparaison que reprendra Constantin VII – l'empereur ne peut exercer son pouvoir sans «la pratique du discours le plus propre à l'action»; et de même que le lion règne sur les bêtes sauvages par sa force, et l'aigle

[20] THEOPHANES CONTINUATUS, éd. I. Bekker, Bonn, 1838, lib. V, p. 314.

[21] Éd. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus, series graeca* (Paris 1857-1876), t. 107, col. XXI-LV.

[22] MIGNE, *Patrologiae Graeca* cit., t. 86/1, col. 1164-1185.

sur les oiseaux par la puissance de son vol, «c'est le discours qui donne sur terre le pouvoir à l'homme» (*ibid.*).

Ce propos remarquable est évidemment riche de références antiques. L'auteur mettra d'ailleurs plus loin sur le même plan les leçons de Salomon et celles d'Isocrate (*loc. cit.* 56). Et il va de soi que le terme de *lógos* conserve ici l'ensemble des valeurs dialectiques et rhétoriques qui débordent toute traduction française: l'éloquence publique, ou censée telle, en demeure une.

Le bilan change avec Léon VI. De celui-ci nous laisserons de côté les lois (*Novelles*) malgré leur intérêt propre, parce que leur expression de l'idéologie impériale est mieux connue, et leur contribution à notre propos moindre[23]. Et nous examinerons d'abord non pas le reste de son œuvre, mais les discours à lui adressés par Arethas, né à Patras vers le milieu du IXe siècle, et mort archevêque de Césarée de Cappadoce après 932[24]. Arethas est un personnage marquant du livre déjà cité de Lemerle. Celui-ci a notamment reconstitué sa bibliothèque, où Platon et Aristote voisinaient entre autres avec Aelius Aristide et Photios. Les discours que nous allons citer ont été prononcés par lui en tant que rhéteur du palais en 901-902. Les discours cotés 58 et 59 célèbrent l'arrivée dans la capitale des reliques de Lazare que Léon VI y a fait venir. L'empereur y est montré en Moïse, escortant les reliques comme l'autre avait rapporté les tables de la loi, ouvrant la procession de ses sujets, au son d'un hymne nouveau qu'il avait composé pour la circonstance (pp. 13-14). Les discours cotés 61-65 sont des «harangues de table», prononcées à la table impériale, qui était chargée de valeur symbolique, et que l'orateur compare à la table eucharistique (n. 63, p. 36). A côté d'indications sur le caractère sacré de l'empereur, et sur la victoire militaire, on y trouve le développement du thème culturel. Dans le discours 61, Arethas exprime sa crainte de porter «un texte inculte et des discours de rustre» «aux oreilles de l'intelligence», d'être englouti dans «le grand abîme de la sagesse [impériale]» (pp. 23-24). Il poursuit: «Pour toi, tu fais de la philosophie en exerçant le pouvoir impérial plus que

[23] Cf. HUNGER, *Prooimion* cit., ci-dessus, n. 3.

[24] Citations d'après l'éd. de L. C. WESTERINK, *Arethae archiepiscopi Caesariensis Scripta minora,* Leipzig, t. 2, 1972. Voir aussi R. H. JENKINS, B. LAOURDAS, C. A. MANGO, *Nine orations of Arethas from Cod. Marc. Gr. 524, Byz Zeitschr.,* 47 (1954), pp. 1-40. Sur le genre lui-même, J. LEFORT, *Rhétorique et politique: trois discours de Jean Mauropous en 1047,* in *Travaux et Mémoires* cit., t. 6 (1976), pp. 265-303.

tu n'es empereur philosophant... nous voyons maintenant en toi un empereur qui a mêlé l'empire à la philosophie» (pp. 24-25). Puis, voici un passage à notre sens capital: Arethas évoque les entreprises des souverains passés, qui ne sont autres que les points obligés du programme impérial, défaite des ennemis, réduction des conflits intérieurs, gouvernement universel, construction de villes, de ports, de sanctuaires destinée à perpétuer leur mémoire. Face à tout cela, dit-il, Léon offre cette table solennelle des jours de fête, où les convives sont nourris de doctrine salutaire, et enivrés de sagesse (*sophía*) (p. 25). Peut-on mieux dire que le discours impérial vaut l'action, et que l'empereur est considéré comme le maître du discours et le maître des savoirs?

Nous avons conservé trente-sept discours de Léon VI[25], datant sans doute du début du règne, et en principe effectivement prononcés par lui-même devant le peuple, à Sainte-Sophie ou ailleurs, ce qui implique l'apprentissage technique de la parole oratoire. Un manuscrit copié dans la seconde moitié du X[e] siècle, peut-être en provenance de la bibliothèque impériale, et conservé aujourd'hui dans un monastère de l'Athos, Vatopedi, présente probablement la collection dans l'ordre établi par Léon lui-même. Comme la personne de l'empereur, le discours impérial y apparaît indissolublement personnel et public, au sens à la fois religieux et politique de ce dernier terme. On relève l'oraison funèbre des parents de Léon déjà citée (14), des textes pour l'accession au patriarcat de son frère cadet Étienne (22) et pour la Saint-Étienne (34), pour la dédicace d'une église de Stylianos (37), sans doute son ministre Stylianos Zaoutzès, père de sa compagne Zoé Zaoutzina, Son discours d'action de grâces pour la fête du prophète Élie le 20 juillet, anniversaire de sa réconciliation avec son père après une période de disgrâce (34), apporte une contribution à la dévotion que la dynastie de Basile entretint pour ce personnage solaire[26]. Et lorsqu'il inaugure un nouveau chancel à

[25] Ce qui suit d'après J. Grosdidier de Matons, *Trois études sur Léon VI*, in *Travaux et Mémoires* cit., t. 5 (1973), pp. 181-242.

[26] L'assomption d'Elie sur son char et l'assonance du nom appellent nécessairement en milieu grec une référence solaire, confortée par la date du 20 juin assignée à sa fête. Mais l'hagiographie atteste que le prophète est déjà à la même époque ce maître de la pluie invoqué depuis par la piété greque vernaculaire, cf. S. GEORGOUDI, *Sant'Elia in Grecia*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 39 (1968), pp. 293-319. A preuve la Vie de Makarios de Pélékété, mort entre 829 et 842 (*Anal. Boll.*, 16

Sainte-Sophie (35), il parle en médiateur impérial de la romanité chrétienne, jouant ce rôle encore lorsqu'il compose de la poésie liturgique.

On se rappelle le propos d'Arethas en voyant Léon VI exercer la compétence guerrière qui incombe à l'empereur non par sa présence sur le champ de bataille mais par la rédaction d'un *Traité d'art militaire (Taktiká)*, dans la préface duquel il assume sa responsabilité spécifique, face au diable qui fomente la guerre alors que la souveraineté impériale met sa joie dans la paix et l'ordre de la société[27]. L'ouvrage met à contribution les classiques en la matière[28]. Le plus ancien manuscrit provient sans doute aussi d'une bibliothèque impériale, et le contenu en a été révisé sous Constantin VII.

Plus significative peut-être encore que la transposition de la guerre dans l'écrit apparaît l'intervention de Léon VI dans la discipline monastique, avec un *Essai sur le gouvernement des âmes* en 190 rubriques, adressé à Evthymios, abbé de son monastère impérial[29]. L'œuvre est censée être écrite à la demande de ce dernier, à la suite du profit qu'il aurait tiré de ses entretiens avec l'empereur sur les questions spirituelles. Pour apprécier la portée de ce texte, il faudrait le verser dans le dossier des rapports établis au X[e] siècle entre les figures apparemment contraires de l'empereur et du moine, également signifiantes alors, et tantôt unies tantôt rivales dans la revendication d'une autorité dernière. Nous ne pouvons le faire ici. Notons seulement que l'empereur apparaît dans cette œuvre comme une autorité non pas tout de même sur la règle, mais sur la pratique, puisqu'il commente celle-ci, et notamment à la lumière d'un savoir médical. Il ne se limite plus ainsi à légiférer sur les monastères et les moines dans le cadre du droit, il introduit sa compétence à l'intérieur de la discipline proprement dite. Les sources monastiques contemporaines peignent, bien sûr, le tableau contraire.

Un coup d'œil sur l'œuvre de Constantin VII montre aussitôt que, en comparaison de Léon VI, la proportion entre le discours public

(1897) c. 9) ou celle de Constantin de Synnada, contemporain de Basile I[e] (*AA.SS.* Nov. IV, c. 86).

[27] LEONIS IMPERATORIS, *Tactica*, éd. R. Vári, t. 1, Budapest, 1917, p. 3 ss.

[28] Cf. GROSDIDIER DE MATONS, *Trois études sur Léon VI* cit. A. DAIN, *Les stratégistes byzantins*, in *Travaux et Mémoires*, cit., t. 2, 1967, p. 2 (1967), pp. 317-392.

[29] Éd. A. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra*, Saint-Pétersbourg, 1909, pp. 213-253. Cf. GROSDIDIER DE MATONS, *Trois études sur Léon VI* cit.

et l'exposé écrit d'un savoir impérial a fait plus que s'inverser. On avance parfois une explication bourgeoise de ses travaux, un goût passéiste pour l'érudition, stimulé par la condition quasi privée où Constantin aurait été maintenu, on l'a vu, de 920 à 944, par le père de son épouse, Romain Ier, et les fils de celui-ci. Il sera historiquement plus exact de discerner là un vrai partage du pouvoir impérial. A Romain Ier, épaulé par ses fils et ses généraux, l'action politique et militaire; à Constantin, détenteur de l'empire par la naissance, la connaissance de la tradition impériale, c'est-à-dire, Lemerle l'a montré (*loc. cit.*, p. 279). le savoir légitimant, indispensable à l'ordre romain du monde.

On ne s'étonne pas que l'illustration oratoire de Constantin VII soit en conséquence fort mince. Personne ne joue auprès de lui le rôle tenu par Arethas auprès de Léon VI, alors que Romain Ier est célébré avec des accents messianiques par Theodoros Daphnopatès, à l'occasion de la paix bulgare de 927[30], et ses propres discours restent en tout état de cause peu nombreux. Pourtant, ils offrent les éléments attendus. Dans le domaine de la guerre, un recueil de textes tactiques et de harangues militaires copié au Xe siècle, et conservé à Milan, atteste deux discours envoyés au front d'Orient, alors primordial, en 952 ou 953 et en 958[31]; l'empereur en son palais s'y transporte par la parole sur le véritable terrain de la valeur, au milieu de «[ses] troupes réunies par le choix divin», de «[ses] enfants». Constantin VII a pratiqué d'autre part l'éloquence sacrée. La tradition textuelle lui attribue notamment un discours célébrant l'arrivée à Constantinople, en 944, de la célèbre et tutélaire image d'Édesse, portrait miraculeux du Christ, arrachée au siège de la ville par Jean Kourkouas, un des généraux de l'Empire, et rapportée en grande pompe dans la capitale[32].

Les mêmes circonstances expliquent la place dominante prise au contraire dans l'œuvre de Constantin VII par l'exposé des savoirs impériaux. Le cérémonial du palais comme ordonnance du monde

[30] Éd. R. H. JENKINS, *The peace with Bulgaria (927) celebrated by Theodore Daphnopates*, in *Polychronion (Festschr. F. Dölger)*, Heidelberg, 1966, pp. 287-303.

[31] Textes in R. VÁRI, *Zum historichen Exzerptenwerke d. Konstantinos Porphyrogennetos*, in *Byz. Zeitschr.*, 17 (1908) pp. 75-85 et H. AHRWEILER, *Un discours inédit de Constantin VII Porphyrogénète*, in *Travaux et Mémoires* cit., t. 2 (1967), pp. 393-404.

[32] Éd. E. VON DOBSCHÜTZ, *Christusbilder. Untersuchungen zur christl. Legenden*, Leipzig, 1899, p. 38 **-85 ** et 110 **-114 **.

avait déjà fait l'objet de listes de préséance, notamment le *Traité* motivé et détaillé du maître du protocole Philotheos en 899, sous Léon VI[33]. Constantin consacre le *Livre des cérémonies* à cet «ordre» sans lequel le pouvoir impérial perd son sens et sa dignité[34], et qui est celui des fêtes régulières, ou des événements exceptionnels. La guerre est présente dans un texte écrit pour son fils, où il passe en revue notamment les prescriptions traditionnelles touchant le départ de l'empereur en campagne[35]. Elle est aussi l'une des faces du traité dit *De administrando imperio* par son premier éditeur moderne, en 1611. Constantin le rédige pour son fils entre 948 et 952, et il comporte entre autres une série de notes très documentées sur différents peuples barbares, et sur les relations diplomatiques et la tactique militaire qui conviennent avec chacun[36]. Enfin, le *Livre des thèmes* (circonscriptions) exposait la géographie administrative de l'Empire. Constantin y travaillait sans doute en 956-959, et sa mort le laissa inachevé[37].

Toute cette œuvre peut s'entendre comme un commentaire des rapports entre pouvoir et savoir sur la cime impériale. Dans la page adressée à son fils au chapitre 1 du *De administrando imperio*, Constantin explique que le savoir est indispensable au bon exercice du pouvoir suprême. Effectivement, on observe d'emblée la diffusion très restreinte de ces ouvrages, à juger par la tradition manuscrite, le choix avoué d'une langue pratique et non rhétorique, la mise en œuvre d'une information privilégiée, tirée des rapports envoyés au palais et des fonds qui s'y trouvaient. Mais l'auteur impérial va plus loin. Il considère en fin de compte que le souverain par la naissance est seul à posséder le savoir véritable, car celui-ci a pour fin la

[33] Éd. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972, pp. 65-235 (avec trad. et comm.).

[34] CONSTANTINI PORPHYROGENITI, *De caerimoniis aulae byzantinae libri* 2, éd. J. J. Reiske (avec un important commentaire), Bonn, 1829-1830, préambule (t. 1, 3-5).

[35] CONSTANTINI PORPHYROGENITI, *De caerimoniis* cit., 1, App. 2, pp. 455-508. Texte, trad. fr. et comm. du l. I par A. Vogt, Paris, Les Belles-Lettres, 4 volumes. 1935-1940. Voir maintenant la critique textuelle et l'édition de J. F. Haldon, Constantine Porphyrogenitus, *Three treatises on imperial military expeditions*, Vienne, 1990.

[36] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio* éd. C. Moravcsik, R. J. H. Jenkins², Washington D.C., 1967 (avec trad. angl.).

[37] COSTANTINO PORFIROGENITO, *De Thematibus* ed. et comm. A. Pertusi, Città del Vaticano, 1952. Cf. H. AHRWEILER, *Sur la date du De Thematibus de Constantin VII Porphyrogénète*, in *Travaux et Mémoires* cit., t. 8 (*Mél P. Lemerle*), 1981, pp. 1-15.

continuité consciente et complète de la tradition romaine. Il souligne en ce sens l'ignorance qui faisait de Romain I[er] un marginal du pouvoir suprême, dans un passage du même livre où il rappelle l'interdiction d'alliance matrimoniale entre l'empereur et un barbare, à l'exception des Francs (ch. 13), accordée par Constantin le Grand lui-même. Il écarte alors le cas de Romain I[er] mariant sa petite-fille au tsar de Bulgarie en ces termes *(loc. cit.*, p. 72-150 et s.): «C'était un simple particulier, dépourvu de lettres; il n'était pas de ceux qui ont été éduqués depuis toujours au palais, de ceux qui ont été rompus dès l'origine aux mœurs romaines, ou d'une race impériale et noble, en conséquence de quoi la plupart de ses gestes étaient présomptueux et arbitraires.» Ainsi la justification par l'ascendance et par le savoir ne font plus qu'une, par le moyen d'une tradition qui remonte en droite ligne, par-dessus les ruptures dynastiques, jusqu'au fondateur de la romanité chrétienne. Le savoir de l'empereur en assure la continuité ininterrompue, salutaire au monde. C'est en ce sens du reste que Constantin VII lui-même écrit pour son propre fils.

Nous laisserons de côté le travail historiographique commandité par Constantin VII, parce qu'il nous entraînerait vers des problèmes politiques en partie extérieurs à notre propos. Nous n'ajouterons rien non plus aux brèves indications données plus haut sur le chantier encyclopédique dirigé par lui, et minutieusement examiné dans le livre de Lemerle. Arrêtons-nous seulement sur le préambule du recueil d'agronomie, qui est un éloge de l'empereur[38]: celui-ci a restauré d'abord la *philosophía* et la rhétorique, puis assuré le renouveau des autres sciences et techniques; enfin, «sachant que la société est divisée en trois, la force guerrière, le sacerdoce et l'agriculture» *(loc. cit.*, p. 2), cette dernière partie n'a pas été la plus mal partagée dans son activité. Ici encore, le savoir et le pouvoir constituent la même efficacité, ici encore tous deux confèrent à l'empereur une compétence totale.

Nous pourrions aller au-delà du X[e] siècle, et comparer la production que nous venons de présenter avec des œuvres de facture ou d'inspiration impériale postérieure, telles l'histoire d'Alexis I[er] Comnène par sa fille Anne, ou l'autobiographie de Michel VIII Paléologue. Cette vaine entreprise montrerait dans l'instant que le X[e] siècle fut un apogée particulier, le point culminant de l'union entre pouvoir, savoir et discours dans la figure impériale. Celle-ci est d'ailleurs loin de se réduire alors à ces seules catégories. La confirmation historique par une généalogie authentique ou fictive, et les rapports avec le sacré, qui oscillent entre une forme de sacerdoce et la sainteté royale, en sont des composantes également essentielles. Figure complète, figure immobilisée en un siècle charnière, à la veille du mouvement vers la modernité encore lointaine qui emportera Constantinople aussi, quoi qu'on pense, dès le XI[e] siècle. Nous aurions dû poser encore, pour le X[e] siècle même, le problème de la communication et du consensus: si le savoir de l'empereur le distingue et le qualifie en son palais, le discours impérial se définit en revanche explicitement comme public, au moins dans le cadre de la capitale. Mais la perception de la figure impériale à l'échelle de l'empire n'a pas encore été assez étudiée, en raison sans doute de l'illusion d'optique causée par la transmission des textes venus du sommet de la société. Était-elle au premier chef iconographique? Cela n'est pas sûr, et les jeux de la mémoire collective pourraient le montrer[39].

En somme, ce qui fait aujourd'hui la fascination de cette époque, c'est le malentendu qu'elle a laissé derrière elle. L'héritage antique transmis par Byzance porte l'empreinte ineffaçable de son travail, dans lequel le siècle de Léon VI et de Constantin VII a joué un rôle déterminant, et dont les idées directrices, sur la culture savante et sur le rapport de la romanité à son passé, relevaient pour une très large part du politique. L'oubli progressif de ce niveau de lecture byzantin est une question aussi déconcertante que significative dans l'histoire d'un autre rapport, celui de l'Occident moderne et de son Antiquité.

[38] CASSIANUS BASSUS, *Geoponica*, éd. H. Beckh, Leipzig, 1895.

[39] Voir à titre d'exemple la belle étude de C. MANGO, *The legend of Leo the Wise*, in *Zborn. Radova Vizant. Inst.*, t. 6 (1960), pp. 59-93.

L'ENTRÉE DE LA SAINTE FACE D'ÉDESSE À CONSTANTINOPLE EN 944

Quelle figure prend la religion civique dans une ville qui est la Nouvelle Rome, capitale d'un empire romain chrétien qui se pense éternel et universel, et résidence de son empereur? La question sera posée ici à propos d'un événement emblématique, l'entrée solennelle à Constantinople, le 16 août 944, d'un objet tutélaire, image et relique en même temps, le *mandylion* («mouchoir de tête») d'Édesse, une étoffe sur laquelle le Christ aurait mis l'empreinte de son visage pour l'envoyer avec une lettre de sa main au roi d'Édesse Abgar[1]. La tradition grecque, attestée depuis l'*Histoire Ecclésiastique* d'Evagrios, à la fin du VIe siècle, rapportait que l'image, avec la lampe qui brûlait devant elle, avait été murée dans des circonstances adverses par un évêque de la ville, puis miraculeusement retrouvée par son successeur contemporain du siège perse de 544, derrière une brique qui avait pris à son tour l'empreinte de la Sainte Face[2]. Le *mandylion* avait alors sauvé la ville, et, monté en icône, y était vénéré de-

[1] A. DESREUMAUX, *La doctrine d Addaï; l'image du Christ et les monophysites*, in F. Boespflug et N. Lossky edd., *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, pp. 73-79. Du même, *La* Doctrina Addaï: *le chroniqueur et ses documents*, in *La Fable Apocryphe*, I (Apocrypha 1, 1990), pp. 249-267.

[2] A. CAMERON, *The history of the image of Edessa: the telling of a story*, dans *Okeanos* (Mél. I. Ševčenko), Cambridge, Mass., 1983, pp. 80-94; de la même *Images of authority: Elites and icons in Late sixth-century Byzantium, Past & Present*, 84 (1979), pp. 3-35. En amont, A. CAMERON, *The mandylion and Byzantine Iconoclasm*, in *The Holy Face and the Paradox of Representation*, H. L. Kessler, G. Wolf eds. Bologne, 1998, (Villa Spelman Colloquia, 6), pp. 33-54, pl.; en aval, B. FLUSIN, *Didascalie de Constantin Stilbès sur le Mandylion et la sainte Tuile (BHG 796m)*, in *Revue des études byzantines*, t. 55 (1997), pp. 53-79. Plus généralement, M. Fr. AUZÉPY, *Les déplacements de l'empereur dans la ville et ses environs (VIIIe-Xe siècles)*, in *Constantinople and its hinterland*, C. Mango et G. Dagron eds., Aldershot, 1995, pp. 359-366.

puis. La protection d'une image-relique aussi insigne ne pouvait manquer d'être désirée par les empereurs pour la capitale de l'empire. Elle fut cédée finalement, avec la Lettre, dans le cadre de l'offensive byzantine de reconquête de la région. Arrivée le 15 août au soir à l'église de la Vierge au faubourg des Blachernes, elle fit une entrée solennelle le 16, pour être finalement déposée dans une église du palais. L'événement fut inscrit au calendrier liturgique. Il se place dans une conjoncture politique précise, qui se dénoue justement entre décembre 944 et janvier 945, soit quelques mois plus tard. Né en 905, Constantin VII avait succédé à son père, Léon VI, à la mort de celui-ci en 912. Il avait épousé en 920, encore adolescent, la fille de Romain Lekapenos, commandant en chef de la flotte. Celui-ci avait aussitôt assumé l'empire, et l'héritier du trône n'avait plus été qu'un empereur associé, selon un dispositif usité à Byzance, bientôt rejoint de plus dans cette position par trois fils de Romain, Christophoros dès 921, Stephanos et Konstantinos en 924. Christophoros, héritier désigné de son père, mourut en 931. Le 16 décembre 944, Romain était déposé, et enfermé dans un monastère par ses deux fils. Ceux-ci furent à leur tour arrêtés en janvier 945, envoyés en exil, et Constantin VII resta seul empereur.

Le dossier de textes a été publié pour l'essentiel par Ernst von Dobschütz dans son livre classique sur les images du Christ[3]. Il contient d'abord deux narrations, qui racontent l'histoire de l'Image d'Édesse depuis l'origine jusqu'à l'installation à Constantinople. La première correspond à la notice du Synaxaire à la date du 16 août[4]. Elle manque au plus ancien témoin connu, le Patm. 266, s. X, qui place en premier ce jour le martyr Diomède. Elle relègue celui-ci au second rang dans le cod. Hierosol. S. Crucis 40, s. X-XI, qui atteste un état du Synaxaire établi entre 950 et 956-959 selon le dernier éditeur[5]; la lettre du rédacteur à l'empereur sur l'ordre duquel il l'a composé proviendrait pourtant de l'archétype, dont le manuscrit de Pat-

[3] E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legenden* (Texte und Untersuchungen, 18), Leipzig, 1899. Cf. *Bibliotheca hagiographica graeca*, 3e éd., Bruxelles, 1957, 793-796 m.

[4] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902 *(Propylæum ad Acta Sanctorum novembris)*, 897^{48}-904.

[5] Indications de l'éd. Delehaye, que l'éd. Mateos n'a pas retenues (J. Mateos, *Le typikon de la Grande Église. MS Ste-Croix n° 40, Xe siècle*, 1. *Le cycle des douze mois*, in *Orientalia christiana analecta*, 165, Rome, 1962, pp. 373-374). La notice des Ménées

mos est plus proche[6]. Mais en tout état de cause le Synaxaire ne remonte pas au-delà du Xe siècle, et cet empereur pourrait être Constantin VII. La seconde narration, considérée par Dobschütz comme une élaboration de la notice, se présente comme un «récit» (*diêgêsis*) composé pour la commémoration, et peut-être dès 945; son intitulé l'attribue à «Constantin empereur des Romains dans le Christ empereur éternel»[7]. Elle comporte une tradition textuelle complexe. On la trouve d'abord insérée dans le Ménologe dit du Métaphraste, collection officielle du Xe siècle dont les textes ont été soumis à de strictes exigences rhétoriques, et dont l'auteur n'aurait pas vécu au delà de 1000[8]. Le «récit» a circulé aussi indépendamment. Dobschütz recense au total vingt-deux manuscrits, dont neuf ou dix du XIe siècle. L'un de ceux-ci, le cod. Ambros. gr. D 52s, donne seul un rôle dans la translation au chambellan *(parakoimómenos)* Théophane[9]. La translation est attestée aussi par l'historiographie du Xe siècle. Dobschütz publie un passage de la Chronique dite du Pseudo-Syméon (cod. Paris. gr. 1712)[10]. En fait, une page assez circonstanciée de la *Vie de Romain Ier*, dans le recueil de biographies impériales composé sous l'égide de Constantin VII («les Continuateurs de Théophane»)[11], semble fonder sur ce point tant la Chronique du Pseudo-Syméon que «Georges le Moine»[12]. Le dossier grec contient aussi un petit traité sur la liturgie de l'Image à Édesse, que son auteur anonyme déclare basé sur les recherches de Constantin VII[13],

(Dobschütz, *Christusbilder* cit., p. 38**-84**) se classe dans la rubrique «Mv» de l'éd. Delehaye, *Synaxarium*, p. XLVI. Le cod. Hierosol. S. Sep. 17, du début du XIIe siècle, copié à S. Sabas, témoignerait d'un Ménologe du Xe siècle, selon V. Latyšev, *Menologii anonymi byzantini sæculi X quæ supersunt*, fasc. II. *Menses Iunium, Iulium, Augustum continens*, S. Pétersbourg, 1912, ici pp. 282-285. Voir maintenant A. Luzzi, *Note sulla recensione del Sinassario di Costantinopoli patrocinato da Costantino VII Porfirogenito*, in *Riv. studi bizant. e neoellen.*, n.s., 26, 1989 (1990), pp. 139-186.

[6] *Synaxarium* cit., col X-XIV et LIII-LV.

[7] Dobschütz, *Christusbilder* cit., p. 35**-85** (texte B).

[8] Migne, *Patrologie Graeca* cit., t. 113, 422-453.

[9] E. von Dobschütz, *Der Kammerherr Theophanes (Zu Konstantins des Purpurgeborenen Festpredigt auf die Translation des Christusbildes von Edessa)*, in *Byzant. Zeitschr.*, 10 (1901), pp. 166-181.

[10] Dobschütz, *Christusbilder* cit., p. 127**-128**, cf. Theophanes Continuatus, cit., n. 11, p. 748 sq.

[11] Theophanes Continuatus, éd. I. Becker, Bonn, 1838, *V. Romani*, 48 (p. 432).

[12] Ibid., p. 918, cf. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, t. 1, p. 349.

[13] Dobschütz, *Christusbilder* cit., p. 110**-114**.

des pièces liturgiques[14], enfin un discours pour la fête de commémoration, composé par Gregorios, archidiacre et *referendários* de la Grande Église: auteur et manuscrit sont encore du Xe siècle[15]. Le chroniqueur arabe chrétien Yahya d'Antioche (première moitié du XIe siècle)[16] s'ajoute aux auteurs grecs que l'on vient de citer, et notre relevé s'arrêtera là.

L'intérêt de Dobschütz allait à l'histoire des images, bien qu'il n'ait pas manqué de mettre en évidence l'enjeu dynastique autour duquel, on va le voir, les textes se répondent. Les études ultérieures ont conservé le même objet. On s'attachera ici, en revanche aux rapports entre le basileus, la ville «souveraine *(basilís)* entre les villes», et le Christ. La pièce maîtresse demeure en tout état de cause le «récit», dont voici une analyse plus détaillée. L'auteur reprend par le menu toute l'histoire de l'Image d'Edesse depuis l'origine légendaire, avec l'épisode de 544, la référence à l'*Histoire Ecclésiastique* d'Evagrios, et la lettre des trois patriarches d'Orient au dernier empereur iconoclaste Théophile. Il en arrive alors à l'époque contemporaine. La souveraine des villes concentre en elle tout le meilleur de toutes parts, explique-t-il, et c'était dès lors la volonté divine que l'Image d'Édesse vienne prendre place parmi ses trésors. L'empereur Romain Ier s'y emploie. Il offre en vain deux cents prisonniers et douze mille pièces d'argent en échange de l'Image et de la Lettre, les habitants refusent de se dessaisir de ces gages tutélaires. L'émir conclut lui-même la transaction, en ajoutant aux conditions proposées l'exigence d'une garantie impériale de ne pas attaquer les quatre villes d'Edesse, Harran, Sarudj, Samosate, et leur territoire. L'émeute gronde alors dans Edesse. L'émir menace les habitants. Mais un orage prodigieux et subit convainc ces derniers que le départ des reliques n'est pas contraire à la volonté divine. Le voyage est marqué par des miracles, dont un épisode significatif placé au monastère de la Theotokos *tou Eusebiou* dans le thème des Optimates[17], à peu de distance déjà de la capitale. Un possédé, porte-voix du démon qui l'habite, s'écrie en

[14] Ibid., p. 120 sq.

[15] Cod. Vatic. gr. 511, fol. 143-150v. Cf. sur l'auteur H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 551; sur le manuscrit, R. DEVREESSE, *Codices Vaticani graeci*, t. 2, Cité du Vatican, 1937, pp. 364-367.

[16] *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche* ... éd. trad. J. Kratchkovsky et A. Vasiliev, in *Patrologie orientale*, 18 (1924), pp. 730-732.

[17] Cf. R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)* Paris, 1975, p. 81 et 93.

présence des reliques: «Prends ta gloire et ton allégresse, Constantinople, et toi, Constantin Porphyrogénète, ton empire», après quoi il est aussitôt guéri. L'auteur fait remarquer qu'il arrive au démon d'être le moyen d'une révélation d'en haut, et d'autre part que la scène a eu lieu publiquement, devant les dignitaires civils et militaires envoyés par l'empereur Romain Ier à la rencontre des reliques, autrement dit des témoins qualifiés. Les reliques arrivent à destination au soir du 15 août, le jour, note l'auteur, où les empereurs conduisent la fête de l'Assomption. Les jeunes empereurs viennent seuls, le plus âgé est empêché par la maladie. Ils rencontrent le reliquaire à S. Marie des Blachernes, faubourg situé au nord-est de la ville, et l'accompagnent en procession au vaisseau impérial qui le dépose à l'église S. Marie du Pharos, dans le palais. Le lendemain 16 août, le reliquaire est à nouveau embarqué, et achève de «ceindre la ville». Les empereurs et le sénat, le patriarche et le clergé l'attendent hors de l'enceinte, et entrent avec lui. Le peuple se joint alors au cortège, qui parcourt la voie axiale de la ville *(Mésè)* jusqu'à S. Sophie, et gagne ensuite le palais, et le Triklinos d'Or, c'est-à-dire la salle du trône. L'Image est posée sur celui-ci, afin de le sanctifier, et de communiquer justice et vertu à ceux qui s'y asseoient. Enfin, on la dépose à l'église du Pharos, «pour la gloire des fidèles, la garde des empereurs, la sécurité de la cité entière, et l'apaisement des chrétiens». L'auteur conclut par une invocation dont les termes sont l'empereur siégeant sur le trône de son père et de son grand'père, ainsi que sa descendance; l'État; la souveraine des villes; et enfin l'entrée dans l'empire des cieux.

La notice du Synaxaire offre en bref le même récit: l'histoire antérieure de l'Image, la transaction, l'épisode du possédé. En revanche, le protocole de l'accueil et de l'entrée présente deux différences notables: c'est une procession à pied qui mène l'Image depuis les Blachernes jusqu'à la Porte Dorée; et la notice place en tête le patriarche, qu'elle nomme, et qui est un autre fils de Romain Ier, Theophylaktos, de pair avec les «jeunes» empereurs. Romain Ier est empêché par la maladie ici aussi. La relique est portée sur les épaules du groupe. L'historiographie contemporaine citée plus haut attribue l'initiative de l'échange aux «habitants» (*oikêtores*) d'Edesse, qui font la démarche auprès de l'empereur afin de desserrer l'étau byzantin. La relique est accueillie au fleuve Sangarios par le *parakoimómenos* Théophane, ministre de Romain Ier, et c'est ce dernier en personne, et lui seul, qui la rencontre dévotement le 15 août à l'église des Bla-

chernes. Le lendemain, elle est reçue devant la Porte Dorée par «les deux fils de l'empereur, Stephanos et Konstantinos, son gendre Constantin, et le patriarche Theophylaktos»; on la conduit en procession, précédée du sénat, à S. Sophie, puis on la dépose au palais. Le trajet des Blachernes à la Porte Dorée n'est pas précisé, et l'étape du palais se réduit à une simple mention.

On aura remarqué, comme Dobschütz déjà, combien, de la chronique au «récit» en passant par la notice, la vedette se déplace de Romain Ier à Constantin VII. Les trois textes passent sous silence l'artisan effectif des victoires byzantines, Jean Kourkouas, et reconnaissent à Romain le premier rôle dans la conclusion de l'affaire; les paroles prémonitoires du possédé pouvaient être prises en compte d'un côté comme de l'autre. Cependant, les positions dans le protocole de l'accueil varient de façon significative. Tout d'abord, le *parakoimómenos* Théophane est absent de la notice, et du «récit» à l'exception du cod. Ambros. D 52s. Cela s'explique aisément. Proche collaborateur de Romain Ier, il a comploté en sa faveur avec le patriarche Theophylaktos, entre la déposition de Romain Ier et l'arrestation de ses fils; en conséquence de quoi il fut exilé. L'historiographie place en tête Romain seul. Puis le contact physique avec la relique est concédé à toute la jeune génération, patriarche compris, où Constantin ne se détache pas. Romain est partout absent au départ de la cérémonie du 16 août. Les protagonistes restent alors selon la *Vie de Romain* les deux fils de celui-ci (nommés), son gendre (nommé) et le patriarche (nommé); selon le Synaxaire le patriarche (nommé) et les jeunes empereurs; selon le «récit», le clergé et les jeunes empereurs. Le «récit» est seul à mentionner la navigation sur le vaisseau impérial et la première station à l'église du Pharos, dans le palais. Le patriarche y apparaît seulement à la Porte Dorée, avec le clergé et le sénat. Mais il y a plus. Le «récit» ne se limite pas à une démonstration en faveur de Constantin VII. Ou pour mieux dire il fonde celle-ci sur une conception théorique du pouvoir impérial.

Mais d'abord Constantin VII est-il l'auteur, ou du moins le responsable, du «récit» dans sa forme première? Rien n'interdit de le penser. Léon VI et plus encore Constantin VII se sont trouvés en effet au plus haut d'une conjoncture où l'empereur s'affirme en tant que maître du *lógos*, comme l'explique un miroir du prince sans doute du temps de Basile Ier[18]. Conjoncture culturelle fondée sur l'héritage classique, et préparée au long du IXe siècle[19]. Conjoncture politique ouverte lorsque Basile Ier assassine Michel III qui l'avait associé au trône (867). Ce meurtre fondateur a peut-être déclenché le prodigieux travail de légitimation de la dynastie, et plus largement d'élaboration de la figure impériale, pris en main par les empereurs eux-mêmes, c'est-à-dire son fils et son petit-fils. En tout état de cause, l'empereur joue un rôle moteur dans le culte public, que celui-ci procède d'une initiative impériale, ou qu'il manifeste officiellement une dévotion commune. Léon VI a prêché publiquement bien des fois[20], Constantin VII fort peu[21]; sa position, il est vrai, fut longtemps particulière. D'autre part, la théorie impériale est mise en acte et en scène par le protocole et par la liturgie, dans ces espaces publics emboîtés que sont la ville, et en son sein le palais et la Grande Église[22]. Or, on le sait, l'ample compilation que l'érudition moderne a intitulée *Livre des cérémonies* revient également à Constantin VII. Il va de soi qu'elle s'explique non par je ne sais quelle curiosité pâlote d'antiquaire, mais par ce travail sur la figure impériale dont son règne marque, et pour cause peut-être, le point culminant. Dans la préface au livre I, il observe que quiconque porte le pouvoir impérial en «cadence» et en «ordre» offre l'image de l'harmonie et du mouvement imprimés ici-bas par le Créateur[23]. Et c'est à Constantin VII encore, on s'en souvient, que le traité sur la liturgie de l'Image à Édesse attribue sa documentation.

Autre critère à prendre en compte, la titulature décernée à l'auteur. Le «récit» désignait le sien comme «Constantin, empereur des

[18] Cf. E. PATLAGEAN, *La civilisation en la personne du souverain. Byzance, Xe siècle,* in *Le Temps de la Réflexion,* (1983) pp. 181-194 (sopra pp. 21-35): le texte cité (pp. 187-188) se présente comme des Conseils de Basile Ier à son fils.

[19] Voir sur ce sujet le livre classique de P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture* a *Byzance des origines au Xe siècle,* Paris, 1971.

[20] Cf. J. GROSDIDIER DE MATONS, *Trois études sur Léon VI,* in *Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Travaux et mémoires,* 5 (1973), pp. 181-242.

[21] BECK, *Kirche und theologische Literatur* cit., p. 551. On connaît d'autre part deux discours militaires envoyés au front d'Orient dans les années 950, cf. PATLAGEAN, *Civilisation en la personne du souverain* cit., n. 31.

[22] Etude pionnière d'O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Von oströmischen Staats- u. Reichsgedanken,* Darmstadt, 1956. Voir maintenant A. CAMERON, *The construction of court ritual: the Byzantine* Book of Ceremonies, D. Cannadine et S. Price eds., *Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies,* Cambridge, Mass., 1987, pp. 106-136.

[23] CONSTANTINI PORPHYROGENITI *De coerimoniis aulae byzantinae libri 2,* éd. J. J. Reiske, Bonn, 1829-1830, ici t. 1, p. 5.

Romains en Christ empereur éternel»[24]. La formule se retrouve dans les œuvres dont il est certainement l'auteur – quelle que soit la portée pratique à donner à ce terme. Ce sont le *Livre des cérémonies* déjà cité, dont le livre I est rédigé entre 938 et 944, le livre II datant de la dernière année de sa vie (958-59); le traité d'ethnographie diplomatique écrit pour son fils entre 948 et 952[25]; et une addition au *Livre des cérémonies,* faite après 952[26]. Une exception confirme en réalité notre remarque, le livre I, seul authentique, du traité *Sur les thèmes,* où il s'intitule simplement «l'empereur Constantin fils de Léon»; mais son œuvre propre est restée là inachevée, et semble remonter à 933/34, un moment où il est loin encore d'atteindre au pouvoir personnel[27]. Quant à la célèbre *Vie de Basile,* pièce maîtresse des Continuateurs de Théophane, son intitulé attribue explicitement à Constantin sa documentation, mais non sa rédaction, à l'instar du traité sur la liturgie d'Édesse[28]. On ne poussera pas ici hors du champ littéraire une enquête sur la titulature de Constantin VII. On ne commentera pas, d'autre part, les allusions nombreuses à la légitimité par la naissance, qui se retrouveraient d'ailleurs dans la titulature qu'on vient d'évoquer. L'argument est en effet bien connu, et face aux Lekapenoi il était évidemment sans réplique.

En somme, rien n'oblige à mettre en doute l'attribution du «récit» à Constantin VII. Rien non plus n'invalide la date de 945 vers laquelle inclinait Dobschütz. L'argumentation légitimante, l'élimination du chambellan Théophane, et les divergences d'avec les autres sources dans la distribution des acteurs sentent la proximité de la crise dont Constantin était sorti vainqueur.

Le reliquaire arrive au faubourg des Blachernes le 15 août. Ce jour est consacré à la fête de l'Assomption depuis le règne de Maurice (582-604)[29]. La fin du VIe siècle avait été en effet la période où s'était dessiné le choix de Marie comme protectrice de la capitale.

[24] Κωνσταντίνου ἐν Χριστῷ βασιλεῖ αἰωνίῳ βασιλέως Ῥωμαίων διήγησις (éd. Dobschütz cit., p. 39**).

[25] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*², éd. trad. comm. G. MORAVCSIK et R. J. H. JENKINS Washington D. C., 1967.

[26] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises on imperial military expeditions,* introd. ed. transl. comm. J. F. Haldon, Vienne, 1990, *Text (C),* p. 94; sur l'attribution, ibid. p. 94.

[27] COSTANTINO PORFIROGENITO, *De thematibus,* éd. A. Pertusi, Cité du Vatican, 1952, Studi e testi 160, sur l'attribution, ibid., p. 48.

[28] THEOPHANES CONTINUATUS cit., p. 211.

[29] Cf. M. JUGIE, *La mort et l'assomption de ta Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale,* Cité du Vatican, 1944, (Studi e testi, 114), A. WENGER, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VIe au Xe siècle. Études et documents,* Paris, 1955.

Ce rôle lui fut définitivement acquis après l'échec du siège mis par les Avars et les Slaves en 626[30]. Et l'église des Blachernes à elle consacrée était un haut lieu du culte marial, puisqu'elle abritait des reliques insignes, la robe et la ceinture. Cependant, la même date comporte d'autre part une connotation impériale évidente: le 15 août est le jour où Irène inflige à son fils Constantin VI l'aveuglement qui l'écarte du pouvoir (797)[31]; où Michel VIII Paléologue fera son entrée dans la capitale reconquise (1261)[32]; où Nicéphore Phokas vient s'y faire proclamer empereur (963), on le verra plus loin. Le mois tient son nom d'Auguste, qui, rapporte Suétone, choisit de conférer son *cognomen* non à Septembre où il était né, mais à Sextilis, où il avait obtenu son premier consulat et les insignes de la victoire[33]. On observera qu'en termes de zodiaque le milieu du mois est le moment où le soleil passe d'un signe à un autre: en l'espèce, l'astre impérial et christique à la fois quitte à la mi-août le signe du Lion, dont la signification royale est notoire, pour celui de la Vierge. Mais il convient de souligner que Marie est elle-même alors une figure impériale. Ce caractère, et son association avec le soleil, comme avec Constantinople, sont superbement développés dans le discours composé pour la fête de l'Assomption par Jean le Géomètre, peu de temps peut-être avant sa mort en 990[34]. En ce moment de «partage égal de la nuit et du jour, et de course égale des luminaires», écrit-il notamment, «le soleil en provenance comme on dit du plus brillant et du plus impérial des astres, le Lion, se hâte de rejoindre la Justice éclatante, rapide dans sa course, et vierge»[35]. Faut-il encore rappeler que le Christ est lui-même soleil de justice, et, on l'a vu, empe-

[30] La question a été traitée par les belles études d'A. CAMERON, *The cult of the Theotokos in sixth-century Constantinople,* in *Journ. of theological studies,* n.s. 29, (1978), pp. 79-108; *The Virgin's Robe: an episode in the history of early seventh-century Constantinople,* in *Byzantion,* 49 (1979) pp. 42-56; *Images of authority* cit., supra n. 2.

[31] THEOPHANIS *Chronographia,* éd C. De Boor, t. 1, Leipzig, 1883, p. 472.

[32] C'est du moins la précision donnée par Georges Akropolitès (GEORGII ACROPOLITÆ *Opera,* éd. A. Heisenberg, rev. p. P. Wirth, t. 1, Leipzig, 1978, pp. 186-187).

[33] SUÉTONE, *Vies des douze Césars, Divus Augustus* XXXI, 2, éd. H. Ailloud, Paris, 1931, p. 89.

[34] Sur cet auteur, cf. F. SCHEIDWEILER, *Studien zu Johannes Geometres,* in *Byzant. Zeitschr.,* 45 (1952) pp. 277-319; W. HÖRANDNER, *Miscellanea epigrammatica* in *Jahrb. Österr. byzant. Gesellsch.,* 19 (1970), pp. 109-119.

[35] *Discours pour la fête de l'Assomption,* 56, éd. Wenger, *L'Assomption* cit., p. 404 (ma traduction).

reur céleste? Rien ne s'opposait en somme à placer le jour de l'Assomption l'arrivée de l'Image d'Édesse à Constantinople, bien au contraire. Son entrée ne se fait toutefois que le lendemain. Il avait sans doute paru impossible de conjuguer, avec les mêmes acteurs, deux cérémonies aussi importantes le même jour. Et le 16 août n'était pas non plus dépourvu de références, d'une autre sorte.

Le 16 août était en effet la fête du martyr Diomède, qui, on l'a vu, cède à l'entrée de l'Image le premier rang qu'il occupe dans le plus ancien état connu du Synaxaire de la Grande Église (Xe siècle). Or, la *Vie de Basile* déjà citée réserve à celui-ci une place significative: lorsque le jeune homme encore inconnu arrive un soir à Constantinople, recru de fatigue, il s'endort sur les marches du monastère de ce vocable, qui était lié à un voisin dédié à la Vierge, et se trouvait à l'intérieur des remparts, non loin de la Porte Dorée[36]. Le martyr apparaît alors en songe à l'higoumène, et l'avertit de la destinée de Basile, que l'higoumène va aussitôt chercher[37]. Parvenu au trône, Basile comblera de ses largesses ceux qui l'avaient soutenu dans son obscurité, dont le monastère de Diomède «grand parmi les martyrs»[38]. Une notice des *Patria Konstantinoupoleos* rappelle la restauration et la dotation du monastère par Basile à raison de la prédiction qu'il y avait reçue, et pour faire bonne mesure en attribue la première construction à Constantin le Grand[39]. Bref, la *Vie de Basile* atteste une dévotion placée le 16 août. On commémorait d'ailleurs en ce jour la délivrance de calamités diverses. Enfin, un Ménologe copié à S. Sabas au début du XIIe siècle atteste ce jour une prière adressée au martyr en faveur de l'empereur[40].

La translation de 944 est documentée, dès le Xe siècle, par des textes placés dans des positions politiques différentes. En outre, on ne mettra pas sur le même plan l'historiographie, dont l'audience se limite aux cercles dirigeants, et les compositions destinées à la lecture liturgique. Mais ces écrits illustrent tous un rapport officiellement et publiquement manifesté entre le Christ d'une part, représenté par son Image surtout, et d'autre part l'empereur et la ville capitale, l'un avec l'autre comme le marquaient les paroles du possédé.

On a vu que la description de la cérémonie est inégalement développée, et en partie divergente, d'une source à l'autre. Quel qu'ait été le protocole initial, il est tentant de supposer que l'auteur du «récit» a reporté sur l'installation le protocole de la commémoration, composé peut-être par l'empereur lui-même. Ce n'est certes qu'une hypothèse. En tout état de cause, le «récit» illustre à la perfection, et à une date qui pourrait être 945, le rapport proclamé entre le basileus et le Christ.

Inhérent à l'empire chrétien dès sa fondation constantinienne, poursuivi avec constance depuis, ce rapport s'affirme avec éclat au Xe siècle, comme en témoignerait le monnayage[41], et à l'évidence dans l'œuvre et sous le règne de Constantin VII. On en donnera comme preuves la titulature examinée plus haut, ou bien l'explication du rituel impérial de Pâques, où les dignitaires entourant l'empereur sont les apôtres, tandis que lui-même se montre «analogue» au Christ[42]; et peut-être la lettre de dédicace du Synaxaire à un empereur anonyme[43]. Il n'est donc pas surprenant que l'entrée de l'Image à Constantinople se présente comme un *adventus*, une entrée impériale, définie par la double démarche de l'accueil hors des portes, puis de l'accompagnement processionnel à l'intérieur de la ville[44]. On s'en convaincra en comparant le protocole dans la version détaillée du «récit», et ceux de trois entrées impériales: les retours victorieux de Théophile en 831 et de Basile Ier en 878 sont décrits dans un opuscule de Constantin VII annexé au *Livre des cérémonies*[45]; une addition à celui-ci conserve un récit mutilé de la proclamation de Nicéphore Phokas comme empereur associé, en 963, alors qu'il était auréolé par les victoires de la reconquête, et que la mort de Romain II quelques mois auparavant avait laissé deux héritiers encore enfants[46]. On

[36] Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin.* I. *Le siège de Constantinople.* III. *Les églises et les monastères,* Paris, 1969, p. 95.

[37] Theophanes Continuatus cit., pp. 223-224.

[38] Ibid., p. 316.

[39] *Patria Constantinoupoleos* III 86 *(Scriptores originum Constantinopolitanarum,* éd. Th. Preger, Fasc. 2, Leipzig, 1907, pp. 246-247).

[40] Latyšev, *Menologii anonymi* cit., p. 289/3-10.

[41] Cf. C. Morrisson, *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale.* II. *De Philippicus à Alexis III (711-1204)* Paris, 1971, p. 539 et p. 564: Basile Ier reprend, pour la première fois depuis Justinien II, le type du Christ trônant, à rapprocher peut-être de la mosaïque du Triklinos d'Or, restaurée par Michel III; Constantin VII le remplace par un Christ en buste – à rapprocher de l'Image d'Édesse?

[42] Constantini Porphyrogeniti, *De cærimoniis* cit., II 40 (pp. 637-638).

[43] *Synaxarium* cit., col. XIII-XIV.

[44] Cf. S. G. MacCormack, *Art and ceremony in Late Antiquity,* Berkeley, Los Angeles, Londres, 1981.

[45] Constantine Porphyrogenitus, *Three treatises* cit., pp. 146-151 et 140-146 respectivement.

[46] Constantini Porphyrogeniti *De cærimoniis* cit., I 96 (pp. 437-438).

voit dans ces textes que le premier accueil se fait à quelque distance de la ville, l'Hebdomon pour Basile, Hieria pour Théophile et Phokas. Puis tous trois passent la Porte Dorée, parcourent la Mésè avec des stations ecclésiales variées, gagnent S. Sophie, et enfin le complexe du palais: c'est là d'ailleurs un itinéraire classique[47]. Sur cette trame déjà probante, deux points retiendront particulièrement l'attention. Le premier est la navigation longeant la ville, à laquelle le «récit» assigne une fonction explicitement tutélaire, et l'usage du vaisseau impérial. Théophile, depuis Hieria on l'a vu, gagne par mer S. Mamas, puis les Blachernes; de là il se rend à cheval à la Porte Dorée. Ces étapes sont d'ailleurs séparées par des intervalles de plusieurs jours. Nicéphore Phokas, dont l'entrée en 963 se place donc après notre cérémonie, s'embarque, à Hieria également, sur le vaisseau impérial, jusqu'à la Porte Dorée; ajoutons que l'accueil à Hieria se place le 15 août, et la navigation le 16. Mais la confrontation la plus intéressante concerne le palais.

On se rappelle que l'Image est portée dans le Triklinos d'Or, qui communiquait avec l'église du Pharos, où se termine son itinéraire. Cette salle, qui servait notamment au repas impérial de Pâques, comportait une abside dont la mosaïque de voûte montrait le Christ trônant, et dans laquelle se trouvait le trône[48]. La station de l'Image sur celui-ci manifestait que l'empereur est si l'on peut dire une incarnation de l'Incarnation, elle-même conçue comme empereur éternel et céleste. Or Théophile suit le cérémonial que voici. Il prend place sur une estrade devant la Porte de Bronze, où l'on a disposé d'un côté l'orgue d'or, de l'autre un trône d'or rehaussé de pierres précieuses, et au milieu la grande croix de même facture. L'empereur se signe sur le trône, et les factions, qui n'ont plus à cette date qu'un rôle protocolaire, crient: «Unique saint!»[49]. Si l'on considère que Théophile est un empereur inconoclaste, pour lequel le Christ n'a d'autre représentation que la croix, on acceptera peut-être de déchiffrer là une identification comparable à celle que démontre la translation racontée par le «récit».

[47] Exemples étudiés par CAMERON, *The construction of court ritual* cit.

[48] Cf. J. EBERSOLT, *Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies*, Paris, 1910, pp. 77-92, notamment p. 81 et n. 1; le trône reçoit la croix et l'Évangile le 13 août, l'Evangile le jour des Rameaux.

[49] Je traduis ainsi εἷς ἅγιος CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., pp. 150/865. L'acclamation me paraît assez accordée au contexte pour qu'il soit inutile de proposer une correction comme le fait John Haldon, ibid. p. 291, à la suite de Reiske.

La translation de l'Image et de la Lettre se joue aussi entre deux cités, d'Edesse à Constantinople. Clef d'une région dont la personnalité culturelle et l'importance stratégique ne se démentent pas depuis le début de l'ère chrétienne, Édesse se trouve au Xe siècle sous l'autorité d'un émir arabe local, et elle est atteinte en 943 par l'offensive victorieuse que Jean Kourkouas conduit sur le front oriental de Byzance[50]. La cession de l'Image et de la Lettre se fait aux conditions indiquées plus haut. Les sources s'accordent sur le désir qu'en avait depuis longtemps Romain Ier, mais non sur l'initiative de la transaction. Elle est attribuée aux «habitants» par l'historiographie grecque; à l'empereur par la notice du Synaxaire, le «récit», et la source de Yahya d'Antioche. Cette seconde branche de la tradition fait intervenir l'émir musulman sous l'autorité duquel est placée la ville chrétienne. Selon Yahya, il en référa au calife, qui réunit à Bagdad une commission «de qadis et de juristes», consultée sur la cession du *mandylion* aux Grecs. La notice mentionne l'émir comme seul interlocuteur, et le «récit» détaille en revanche, on l'a vu, le conflit entre celui-ci et les habitants récalcitrants. La translation marque en un sens la priorité de la capitale impériale sur la cité de confins pourtant distinguée par son antiquité chrétienne. Le «récit» insiste sur la protection accrue procurée ainsi à Constantinople par la sollicitude impériale.

La capitale était toutefois placée, on l'a vu, sous la protection de Marie. La partition du rituel a été établie en conséquence sur deux portées: le Christ, sa Mère. On l'a fait observer plus haut à propos du jour choisi. Et les stations de l'itinéraire marquent clairement la double signification de celui-ci. A son point de départ, la célèbre église de la Vierge des Blachernes déjà citée[51]. L'église palatiale du Pharos, première étape de l'itinéraire selon le «récit», et son terme, était également consacrée à Marie[52]. Le cortège impérial du jour de Pâques y prenait son point de départ, et l'on y célébrait entre autres la dédicace de l'Église Neuve de Basile Ier et la S. Élie (20 juillet), deux manifestations de piété dynastique.

Constantinople n'est pas, d'autre part, un simple écrin du pouvoir impérial. Ou pour mieux dire sa valeur éminente n'est pas fondée seulement sur la résidence de l'empereur. L'empereur et la cité sou-

[50] Voir M. CANARD, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie*, t. 1, Alger, 1951, pp. 747-753.

[51] JANIN, *Géographie ecclésiastique* cit., pp. 161-170.

[52] Ibid., pp. 232-236.

veraine entre les cités, Nouvelle Rome, forment le couple qui structure cet empire romain-là. Constantinople est donc avec l'empereur actrice du rituel d'installation de l'Image et de la Lettre. Celui-ci met en œuvre l'espace de la cité, et le corps civique qui la constitue. Seul le «récit», on l'a vu, fait état du trajet maritime par lequel le reliquaire a «ceint la ville». Celle-ci sait en effet que le danger peut venir de la mer. Tel avait été le cas pour le siège de 626, et, peu de temps auparavant, pour l'attaque russe de 941. Mais c'est un vaisseau impérial, on l'a vu, qui porte le gage nouveau de la protection divine. Le parcours terrestre assume l'espace de la cité. Il y pénètre par son accès officiel, la Porte d'Or, parcourt la Voie Médiane jusqu'au point où celle-ci, fidèle à son nom, tourne à gauche pour aboutir à la Porte d'Andrinople après avoir partagé l'espace citadin. Le cortège au contraire prend alors à droite pour gagner le cœur de la cité, S. Sophie, puis le palais. Le corps civique participe au rituel d'accueil, à l'extérieur puis à l'intérieur de l'enceinte. La notice aligne dans l'ordre tout le sénat, tout le clergé, et des forces armées, et le «récit» de même, non sans ajouter à l'intérieur «la foule (*óchlos*) flânant», et «les vagues du peuple (*dêmos*)». Théophane Continué se borne en revanche à mentionner le sénat, qui ouvre le cortège dans son trajet citadin.

La comparaison avec les entrées impériales déjà citées se complique dans la mesure où la place de l'empereur est tenue ici par le reliquaire, et où, par conséquent, les empereurs et le patriarche passent eux-mêmes du côté de ceux qui participent à l'accueil. Elle n'en est pas moins à faire. À l'entrée de Théophile en 831 la ville est représentée par le sénat dès l'accueil à Hieria. Les factions (*dêmoi, mérè*), dont le rôle, on l'a dit, est devenu purement protocolaire, se joignent au cortège après la Porte d'Or. Le «corps civique» (*to políteuma tês póleôs*) intervient lorsque l'empereur a pris place sur le trône placé devant la Porte de Bronze du palais. A un autre retour d'expédition, ajoute l'auteur, Théophile avait demandé que tous les jeunes garçons de la cité vinssent à sa rencontre avec des couronnes de fleurs, après quoi le protocole s'était déroulé comme devant. En 878, Basile et son fils Constantin sont accueillis par «tous les âges de la cité», et «le sénat et le peuple (*laós*)». Enfin, Nicéphore Phokas est reçu à la Porte d'Or par «toute la cité, grands et petits», sortis en procession. La Porte passée, il est acclamé par «les deux parties du peuple», c'est-à-dire les factions, et ces acclamations le retrouvent avant son entrée à S. Sophie. Le préfet de la Ville, qui prépare l'entrée impériale, est à compter du côté de l'empereur, et non de la cité. On aura observé qu'il est absent du protocole relatif à l'Image d'Édesse. Et que le clergé joue dans ce dernier un rôle qu'il n'a pas, ou pas au même degré, dans les entrées impériales.

Cette étude apporte-t-elle une contribution à la question de la religion civique? A vrai dire, l'ensemble des textes, et le «récit» surtout, semblaient à première vue tirer plutôt l'attention vers les rituels d'ostension du souverain chrétien, objet voisin mais tout de même distinct. Un culte comme celui de S. Demetrios à Thessalonique aurait certes fourni un cas plus limpide, immédiatement comparable à des cultes occidentaux de saints patrons de cités[53].

Mais la translation de l'Image d'Édesse montre en revanche à merveille l'union indissoluble du souverain et de la ville souveraine pour sa part qui définit l'empire constantinien. Définition héritée en droite ligne de Rome par conséquent, et que l'on devrait donc retrouver à l'ouest. Mais chacun sait que la réception occidentale a été plus compliquée. Cependant, l'identification l'un à l'autre du Christ et de l'empereur n'est pas au Xe siècle propre à Byzance. Il suffit de rappeler ici à titre d'exemple les observations célèbres d'Ernst Kantorowicz sur le frontispice de l'Évangéliaire d'Aix-la-Chapelle, peint à Reichenau vers 973[54].

Toute l'affaire, d'autre part, est marquée par son moment, qui n'est pas seulement une heure de gloire militaire. La translation procurée par Romain Ier précède de peu le renversement des empereurs Lekapenoi, entés par mariage sur la descendance en droite ligne de Basile Ier. Le discours commémoratif, avec sa titulature triomphale, proclame la légitimité exclusive de Constantin VII. Il prend ainsi sa bonne place dans le travail politique opéré avec l'appareil intellectuel et culturel de son temps par le petit-fils du meurtrier de Michel III. Mais ce travail ne pouvait avoir d'autre siège que la ville de Constantinople.

[53] Cf. R. J. MACRIDES, *Subversion and loyalty in the cult of St. Demetrios*, in *Byzantinoslavica*, 51 (1990) pp. 189-197, et le travail fondamental de P. LEMERLE, *Les plus anciens recueils des Miracles de Saint Démétrius*, 2 vol., Paris, 1979-1981.

[54] E. H. KANTOROWICZ *The King's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton N. J. (1957), 1981, p. 61 sq. Le thème est déjà brillamment dessiné dans son précédent livre *Laudes Regiæ. A study in liturgical acclamations and medieval ruler worship*, Berkeley-Los Angeles, 1946, 1958[2].

LE BASILEUS ASSASSINÉ ET LA SAINTETÉ IMPÉRIALE

Souverain par une consécration, le souverain est sacré. Ce concept si général ne suffit pas dans le cas du souverain chrétien: celui-ci doit encore trouver sa définition dans deux composantes spécifiques de la structure chrétienne, le sacerdoce, et la sainteté. Dans la chrétienté des alentours de l'an mil, la sainteté royale est repérée comme une situation périphérique, et comme une légitimation substituée ou ajoutée à d'autres, pour des raisons diverses. Son soutien peut être apporté à la dynastie par ses femmes, et un rapport se dessine du reste entre sainteté royale et sainteté aristocratique. Le roi lui-même devient saint, au premier chef, par une mort dont les circonstances font un martyre, voire un rappel de la Passion; et parfois par une ascèse dont la démarche s'adapte à la condition singulière de l'ascète. Comme toute autre, cette sainteté se manifeste par des miracles, essentiellement au tombeau[1]. On a pu penser que l'empi-

[1] D'une bibliographie sans cesse croissante détachons l'article précurseur de K. Gorski, *La naissance des Etats et le "roi saint". Problèmes d'idéologie féodale*, in A. Gieysztor, T. Manteuffel eds., *L'Europe aux IXe-XIe siècles. Aux origines des Etats européens*, Varsovie, 1968, pp. 425-432, cf. *Annales É.S.C.* 1969, pp. 370-376; la somme récente de R. Folz, *Les saints rois du Moyen Age en Occident (VIIe-XIIIe siècles)*, Subs. Hagiogr. 68, Bruxelles, 1984. A proximité de Byzance et du Xe siècle, voir F. Graus, *La sanctification du souverain dans l'Europe centrale des Xe et XIe siècles*, in E. Patlagean, P. Riché eds., *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris, 1981, pp. 561-572; A. Poppe, *La naissance du culte de Boris et Gleb*, in *Cahiers de civilisation médiévale*, 24 (1981), pp. 29-53; G. Klaniczay, *From sacral kingship to self-representation. Hungarian and European royal saints in the 11th-13th centuries*, in *Continuity and change. Political institutions and literary monuments in the Middle Ages. A symposium*, E. Vestergaard ed., Odensee, 1986, pp. 61-86; et la discussion comparative de N.W. Ingham, *The sovereign and martyr. East and West*, in *Slavic and East European journal*, 17 (1973), pp. 1-17.

re ininterrompu et depuis si longtemps chrétien de la Nouvelle Rome n'avait pas besoin de justifier de la sorte son souverain, en vertu de la définition même de celui-ci[2]. Il n'en est rien. Byzance prend place dans le dossier en ce X[e] siècle au cours duquel se poursuit l'élaboration du réseau des Etats chrétiens à sa pêriphérie. Et ceci en 969, lorsque Nicéphore II Phokas est assassiné par Jean I[e] Tzimiskês, qui lui succède.

Le siècle se tient ici entre 867 et 969. La première date a marqué l'avènement d'une dynastie nouvelle, fondée par Basile «le Macédonien», meurtrier à cette date de l'empereur alors régnant, Michel III. Basile était un homme nouveau, selon toute apparence, en dépit de la généalogie somptueuse qui lui fut tissée ensuite. Son unique lien avec le titulaire précédent, fils d'un père empereur au contraire, était une femme, Eudokia Ingerina, d'abord compagne de Michel, puis assignée par celui-ci à Basile, qui dut renvoyer sa propre épouse, enfin épousée à son tour par ce dernier. Leur fils Léon VI succéda à Basile en 886, et lorsqu'il mourut lui-même en 912 il ne laissait qu'un tout jeune enfant, Constantin VII. Il se produisit alors une première greffe sur le tronc dynastique: Romain I[e] Lekapênos, dont la fille épousa Constantin adolescent en 920, fut associé à l'empire jusqu'en 944. Le fils de Constantin, Romain II, qui lui succéda en 959, mourut dès 963, peut-être assassiné par son épouse Theophanô. Il laissait des fils en bas âge. Un lignage de premier plan accéda alors au trône en la personne de Nicéphore Phokas, un général aux victoires retentissantes, qui épousa Theophanô. En 969, Phokas était assassiné par le fils de sa sœur, Jean Tzimiskês, avec la complicité de Theophanô, et le concours de conjurés. On nous pardonnera d'avoir rappelé des faits si connus; ils illustrent la vocation impériale d'une aristocratie combattante, mais aussi la possibilité traditionnelle d'associer des coempereurs à la dignité une et universelle de l'empire.

Où en est alors le modèle impérial? Il a fait preuve au cours des âges d'une stabilité dont sa sensibilité historique a été la meilleure garantie. Initialement défini par la victoire permanente et la providence salvatrice à la mesure du monde, et comme la loi animée[3],

[2] GORSKI, *La naissance* cit.

[3] J. BÉRANGER, *Recherches sur l'aspect idéologique du Principat*, Bâle, 1953: A. STEINWENTER, *Nomos empsychos. Zur Geschichte einer politischen Theorie*, in *Anzeiger Akad. Wissensch. Wien, Phil. Hist. Kl*, 83 (1946), pp. 250-268.

l'empereur romain a endossé sans difficulté la christianisation constantinienne qui faisait de lui tant un apôtre que le représentant terrestre du Christ[4]. Sa dignité apostolique a été sans cesse affirmée clairement, sa dignité sacerdotale seulement suggérée, à la marge si l'on peut dire, car elle soulevait des difficultés évidentes, non sans constituer pourtant un aspect de la figure christique indispensable à la théorie de l'empire chrétien. Le Christ est le basileus «total, immortel et bienheureux», selon les mots d'un document de Nicéphore II Phokas, précisément, qui accompagne en 964 le don d'un morceau de la vraie croix au couvent athonite de Lavra[5]. Comment définir alors le basileus d'ici-bas? La question, depuis Constantin, était restée ouverte.

Sensible comme on vient de le dire, le modèle impérial de notre X[e] siècle ne saurait manquer d'offrir un reflet approprié de figures contemporaines de la sainteté. Celle-ci résulte à l'époque, faut-il le rappeler, de manifestations miraculeuses à l'actif d'un vivant ou du tombeau d'un défunt, lesquelles motivent une dévotion que l'autorité ecclésiastique peut agréer par l'inscription dans un calendrier liturgique, notamment dans le Synaxaire de la Grande Eglise de Constantinople[6]. La sainteté apporte un ornement de renfort, de substitution ou de compensation aux lignages d'une époque qui se soucie, depuis la fin du VIII[e] siècle, de marquer leur illustration. L'ornement se trouve du côté des femmes de la famille impériale dans trois cas, d'ailleurs différents[7]. Marie première épouse de Constantin VI est la petite-fille d'un propriétaire provincial obscur, dont l'union impériale porte la famille en pleine lumière: il sera Philarêtos le Miséricordieux, et son petit-fils et filleul, promis enfant à l'habit monastique,

[4] Voir notamment J.M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie "césaro-papiste"*, in *Byzantion*, 42 (1972), pp. 131-195, 532-594; G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 441*, Paris, 1974, notamment pp. 404 et s.

[5] *Actes de Lavra*, t. I, P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachryssanthou eds., Paris, 1970, n° 5/20.

[6] *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae...*, éd. H. Delehaye, *Acta Sanctorum, Propylaeum Novembris*, Bruxelles, 1902, 1954[2]. J. MATEOS, *Le typikon de la Grande Eglise. Manuscrit Sainte-Croix n° 40, X[e] siècle*, 1. *Le cycle des douze mois*, Rome, 1962, utilise le manuscrit cité dans son titre, écrit dans la capitale et selon son usage entre 950 et 959, plus, notamment, le cod. Patmensis 266, provenant du monastère de S. Sabas, et composé à la fin du IX[e] siècle ou du X[e] siècle.

[7] Références in E. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, in *The Byzantine saint*, S. HACKEL éd., Londres, 1981, pp. 88-105, infra, pp. 173-195.

rédige l'hagiographie familiale à une date où Marie avait été répudiée, et Constantin VI détrôné, vers 821/22[8]. Theophanô première épouse de Léon VI appartenait aux Martinakioi, qui avaient conçu des espérances impériales pour eux-mêmes. Renvoyée par son mari, elle termina bientôt ses jours dans l'ascèse. Un laïc familier des Martinakioi rédigea peu après sa mort une *Vie* où figuraient les miracles au tombeau, et le présage de l'aigle accordé dans l'enfance, mais où la répudiation impériale était tue, et dissimulée derrière la vocation ascétique. Theophanô trouva sa place dans le Synaxaire de la Grande Eglise pendant le cours ultérieur de la dynastie[9]. Enfin, le lignage Maleïnos, dont la mère de Nicéphore II Phokas était issue, comptait dès lors un saint, Eudokimos, mort vers 840, peut-être un oncle du père de cette femme, puisque ce dernier portait le même nom[10]. Eudokimos figure au Synaxaire de la Grande Eglise dès l'état des IXe-Xe siècles[11]. Un oncle maternel de Nicéphore II, le moine Michel (né Manuel) Maleïnos, est d'autre part un saint réputé du monachisme athonite[12].

Nous approchons de la personne impériale avec Constantin, fils aîné de Basile, mort en 879 semble-t-il[13]. Basile témoigna le plus éclatant chagrin. Les sources hostiles au patriarche Photios rapportent que le moine photien Theodoros Santabarenos fit alors apparaître le jeune défunt à son père éploré, par des moyens magiques[14]; et que Photios, pour plaire à Basile, déclara Constantin saint de sa propre initiative, et fit de son nom un vocable courant. Si l'on remet à l'endroit ces deux informations, l'apparition de Constantin serait la vision qui signifie traditionnellement la sainteté du défunt: la proclamation de celle-ci par Photios s'accorde parfaitement avec la ligne

[8] Cf. AUZÉPY, cit., infra n. 4, p. 173.

[9] Theophanô est mentionnée au cinquième rang du 12 décembre dans le manuscrit Sainte-Croix n° 40, cf. MATEOS, *Typikon* cit., pp. 132/25-27.

[10] *Vie de Michel Maleïnos*, cit., ci-dessous n. 12, p. 551. Attesté par une Vie métaphrastique, cf. *Bibliotheca Hagiographica Graeca*[3] 607.

[11] MATEOS, *Typikon* cit., p. 354 at 1. 26 (manuscrit de Patmos).

[12] *Vie de Michel Maleïnos*, éd. L. PETIT, in *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902) pp. 549-568.

[13] F. HALKIN, *Trois dates historiques précisées grâce au Synaxaire*, in *Byzantion*, t. XXIV (1954), pp. 14-17, et P. KARLIN-HAYTER, *Quel est l'empereur Constantin le Nouveau commémoré dans le Synaxaire au 3 septembre?*, in *Byzantion*, t. XXXVI (1966), pp. 624-626.

[14] Ajouter aux références des travaux cités n. préc. *Vita Euthymii patriarchae CP*, éd. P. KARLIN-HAYTER, Bruxelles, 1970.

d'un patriarche au service de l'empereur et de la dynastie, et l'on peut supposer qu'il n'attendit pas, comme il se devait, la manifestation publique de miracles au tombeau.

La sainteté proclamée hante ainsi les abords du pouvoir impérial autour du Xe siècle, avec des motifs divers. La personne impériale elle-même ne peut manquer d'en être touchée. Toutefois, si l'on s'en tient au critère liturgique, Nicéphore II Phokas, et probablement son meurtrier Jean Ier Tzimiskês, ont été pour cette époque les seuls à être célébrés après leur mort, et tous deux au Mont-Athos.

Un long office en l'honneur de Phokas, victorieux, ascète et martyr, est placé le 11 décembre, jour ou plutôt nuit de son assassinat, par un manuscrit du couvent de la Très-Grande Lavra, que l'on date du XIe siècle[15]; un autre exemplaire, signalé à l'éditeur, avait disparu dans un incendie au couvent de Simônos Petras. Quant à Tzimiskês, il est sans doute le «bienheureux empereur Jean» mentionné le 11 janvier, jour de son décès effectivement, dans le calendrier géorgien du couvent d'Ivirôn, composé par Georges, supérieur de ce couvent vers 1045; l'insertion aurait été faite là, entre 1042 et 1044, dans la trame empruntée au calendrier de la Grande Eglise de la capitale[16].

Ces monuments liturgiques fixent l'enquête sur la séquence de 969, et sur le trio de ses acteurs: Theophanô, la veuve impériale, mère de deux petits héritiers; Nikêphoros Phokas, devenu empereur et son second époux; Jean Ier Tzimiskês meurtrier et successeur de ce dernier, et d'autre part fils de sa sœur et d'un Kourkouas, lignage arménien intégré à la grande aristocratie byzantine[17]. On ne prendra pas en compte ici l'histoire politique elle-même: la marche de Phokas vers le trône, son mariage avec Theophanô et sa position face aux fils mineurs de celle-ci, alors que lui-même, veuf, avait perdu dans un accident un fils unique, enfin ses relations avec Tzimiskês, d'abord excellentes. Notre propos est seulement de comprendre comment et pourquoi la sainteté impériale intervint dans les sui-

[15] L. PETIT, *Office inédit en l'honneur de Nicéphore Phocas*, in *Byzant. Zeitschr.*, t. XIII (1904), pp. 398-420. Le manuscrit, Lavra 124, mutilé au début, réunit des canons pour différents saints. Datation par Spyridon de Lavra, Sophronios EUSTRATIADES, *Catalogue of the Greek manuscripts in the library of the Laura on Mount Athos, with notices from other libraries*, Cambridge, Mass., 1925.

[16] M. VAN ESBROECK, *L'empereur Jean Tzimiscès dans le calendrier de Georges l'Athonite*, in *Bedi Kartlisa*, t. XXXXI (1983), pp. 67-72.

[17] Cf. A. P. KAZHDAN, *Armjane v sostave gospodstvujuchtchego klassa Vizantijskoj Imperij v XI-XII vv.*, Erevan, 1975, pp. 13-14.

tes de l'événement de 969. Il suffira dès lors de rappeler ici que Theophanô devenait à la mort de Romain II et durant la minorité de ses fils le relais de la légitimité; et que Phokas et Tzimiskês étaient l'un et l'autre non seulement des fils de cette aristocratie confirmée qui domine le Xe siècle, et de proches parents, mais des généraux porteurs de la victoire qui signale et maintient les empereurs depuis l'antiquité. Et il suffira aussi de suivre, sauf exception, le fil des sources grecques[18].

Le dossier grec comporte d'abord des sources du Xe siècle même. Elles proviennent en premier lieu du Mont-Athos, et plus précisément de la Très-Grande Lavra, créée en 963 par le moine Athanasios, avec l'appui constant et substantiel de Nicéphore Phokas et de son frère Léon[19]. Athanasios était le disciple de leur oncle maternel Michel Maleïnos, déjà cité, et il demeura le «père spirituel» de Nicéphore. Il adresse à ses moines sous le règne de Tzimiskês (969-976) un *typikon*, ou *kanonikon*, qui évoque Nicéphore et leurs relations[20]. Une première *Vie d'Athanasios*, mort entre 997 et 1000, et sûrement avant 1006, fut composée avant 1025 à Constantinople; une autre fut rédigée à Lavra après 1028, peut-être dans la deuxième moitié du XIe siècle – sûrement avant 1150[21]. Nous lisons ensuite les poèmes de Jean le Géomètre, mort en 990, fils d'un haut fonctionnaire, et devenu après une carrière laïque métropolite de Mélitène, puis moine dans la capitale: la victime et le meurtrier se partagent l'œuvre, mais l'auteur est nettement du côté de Nicéphore[22]. On rangerait auprès d'eux l'office athonite si, comme le proposait son éditeur, il fallait l'attribuer au diacre Theodosios, qui versifia sur la recon-

[18] Cf. R. MORRIS, *The two faces of Nikephoros Phokas*, in *Byzantine and Modern Greek studies*, 12 (1988), pp. 83-115.

[19] Cf. *Actes de Lavra* I cit., p. 30 et 6.

[20] Ed. PH. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte des Athosklöster*, Leipzig, 1894 pp. 101-122. Le texte daterait de 973-75 selon LEMERLE, *Actes de Lavra* I cit., p. 17.

[21] Voir maintenant J. NORET éd., *Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae* (Corpus Christianor. ser. gr. 9), Louvain, 1982.

[22] Textes cités ici: MIGNE, *Patrologie Graeca* cit., t. CVI, col. 901 s.; S. G. MERCATI, *Note d'epigrafia bizantina. 10. Epigramma di Giovanni Geometra sulla tomba di Niceforo Foca* (1921), in *Collectanea bizantina*, t. II, Bari, 1970, pp. 252-256; W. HÖRANDNER, *Miscellanea epigrammatica*, in *Jahrb. österr. byz. Gesellsch.*, t. XIX (1970), pp. 109-119. Sur l'auteur, cf. F. SCHEIDWEILER, *Studien zu Johannes Geometres*, in *Byzant. Zeitschr.*, t. XXXXV (1952), pp. 277-319. La qualité de métropolite de Mélitène, mise en doute par J. DARROUZÈS *(Rev. Et. Byz.*, t. XVIII [1960], pp. 120-121), est confirmée par une lecture du cod. Venet. Marc. Cl. XI. 22, s. XIV (Hörandner, *Miscellanea* cit.).

quête de la Crète par Nicéphore[23]. Vient enfin l'historiographie. La *Chronique* de Jean Skylitzês[24] nous intéresse ici pour sa première partie, composée peu après 1057. Dans l'hypothèse rendue classique par A. P. Kazhdan[25], Skylitzês a suivi là deux sources. L'une, dite A, et rédigée vers 1000, serait hostile à Nicéphore et aux Phokas, favorable en revanche à Tzimiskês – mais n'est-ce pas, on le verra, une contradiction dans les termes? – et surtout au patriarche Polyeuktos (956-970). L'autre, dite B, issue du cercle des Phokas, transparaîtrait dans *l'Histoire* de Léon Diacre[26], né vers 950, et dont l'œuvre n'est pas achevée avant 992; elle ignorerait au demeurant le meurtre de 969, et serait donc antérieure à cette date.

Un deuxième ensemble de sources se constitue à partir de la fin du XIe siècle. La *Chronique* de Georges Kedrenos procède ici de celle de Skylitzês[27]. Jean Zonaras, passé des bureaux civils à l'habit monastique, et l'un des grands canonistes du temps, écrit dans la première moitié du XIIe siècle un *Abrégé des Histoires* qui utilise, dans notre cas, Skylitzês et sa source A, ainsi que des additions sur les Phokas[28]. De lui dépend l'un des «Continuateurs de Georges le Moine»[29], dont le récit couvre la période 945-1078[30]. Constantin Manassês, mort vers 1187[31], et Michel Glykas Sikiditês, contemporain de Manuel Ie Comnène[32], représentent la génération suivante.Signalons enfin, parmi les chroniques brèves, le n° 14 de l'édition Schreiner, rédigé pour cette partie par un contemporain de Manuel Ie[33]. D'un autre côte, un «discours» (*lógos*) perdu est attesté par un «dit» (*slovo*) en deux versions slaves, la plus ancienne du XIVe siècle[34]. E. Vra-

[23] THEODOSII DIACONI *De Creta capta*, éd. H. Criscuolo, Leipzig, 1979.

[24] IOANNIS SCYLITZAE *Synopsis historiarum*, éd. I. Thurn, Berlin, 1973.

[25] A. P. KAZHDAN, *Istotchniki L'va Djakona i Skilicy dlja istorij tret' jej tchetverti X stoletija*, in *Vizant. Vremen.* t. XX (1961), pp. 106-128.

[26] LEO DIACONUS, *Historia*, éd. C. B. Hase, Bonn, 1828.

[27] GEORGIUS CEDRENUS, éd. J. Bekker, 2 vols., Bonn, 1838-39.

[28] JOHANNIS ZONARAE, *Epitome historiarum*, éd. Th. Büttner-Wobst, Bonn, 1897.

[29] Il n'est pas utile d'entrer ici dans les difficultés de cette tradition, cf. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, t. I, pp. 354-355.

[30] GEORGIUS MONACHUS (HAMARTOLUS), *Chronicon*, éd E. G. Von Muralt, Saint-Pétersbourg, 1859, pp. 860-866 (codd. Paris. gr. 1708, Venet Marc. gr. 608), cf. Introduction, p. XIII.

[31] CONSTANTINI MANASSIS, *Breviarum historiae metricum*, éd. J. Bekker, Bonn, 1837.

[32] MICHAELIS GLYCAE, *Annales*, éd. J. Bekker, Bonn, 1836.

[33] *Chronica Byzantina breviora*, éd. P. Schreiner, 3 vols, Vienne, 1975, 1977, 1979, *Chron.* 14, 59 (t. I, p. 141, cf. ibid., p. 127).

[34] Les textes slaves sont édités et traduits par E. TURDEANU, *Le dit de l'empereur*

noussi a montré que l'œuvre grecque avait été une hagiographie destinée à la lecture d'une tablée monastique, et composée dans un couvent où se conservait la mémoire de la protection reçue de Phokas, puis de Tzimiskês, peut-être Lavra même; la date pourrait se situer au tournant des XIIe-XIIIe siècles; et pour mieux dire après1204, au moment où, Constantinople tombée, le Mont-Athos revendique la centralité qu'il ne reconnaît pas aux nouvelles capitales politiques de l'Empire éclaté[35]. On rencontre encore la victime et son meurtrier dans le parcours de l'autre monde retracé par l'*Apocalypse d'Anastasia*, une œuvre que l'on peut dater au plus tard du début du XIIe siècle, et situer en Grèce centrale[36].

Suivons chacun des trois acteurs à travers cette succession d'états. La biographie de Nicéphore II Phokas conjugue deux traits d'époque, mais poussés ensemble assez loin pour qu'il en résulte une figure particulière: le talent militaire victorieux, et la vocation monastique, tournée vers un monastère de prédilection. Ses victoires restauratrices contre les Infidèles en Crète et en Orient, rapportées dans l'historiographie, sont louées dans les vers du diacre Theodosios et de Jean le Géomètre, et leur éloge ouvre encore l'office en son honneur. D'autre part, Athanasios de Lavra souligne qu'il aurait manifesté un très grand désir de se faire moine à la veille de l'expédition de Crète (960). Il évoque à ce propos son amour de l'état monastique, auquel «les empereurs mirent obstacle», et la discipline qu'il s'imposait d'ores et déjà, notamment les «couchers à terre prolongés», que nous retrouverons. Toujours selon Athanasios, Nicéphore le poussa à commencer la construction d'une laure au Mont-Athos, avec le dessein de s'y retirer lui-même après son service en Crète. Apprenant son élévation à l'empire, Athanasios se dépeint quittant le chantier pour la capitale, et infligeant un blâme cinglant au nouvel em-

Nicéphore II Phocas et de son épouse Théophano, Thessalonique, 1976; son commentaire est discuté par E. Vranoussi, cf. n. suiv.

[35] E. VRANOUSSI, *Un discours byzantin en l'honneur du saint empereur Nicéphore Phokas transmis par la littérature slave*, in *Rev. des études sud-est-européennes*, t. XVI (1978), pp. 724-744. Cf. E. TURDEANU, *Nouvelles considérations sur le "Dit de l'empereur Nicéphore II Phokas et de son épouse Théophano"*, in *Rivista di studi bizantini e slavi*, 5 (1985), pp. 169-185.

[36] *Apocalypsis Anastasiae ad trium codicum auctoritatem*, éd. R. HOMBURG, Leipzig, 1903, cf. E. PATLAGEAN, *Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits*, in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception du message religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, 1981, pp. 201-221.

pereur, qui répond humblement qu'il n'attend que l'occasion de gagner la Sainte Montagne, et de remplir ses engagements envers le Seigneur: il l'aurait sans aucun doute fait si le Seigneur n'avait jugé bon de terminer sa vie «par la fin d'un martyr», «à cause des péchés que Lui seul connaît». La *Vie A d'Athanasios* reprend ces indications.

Le contemporain que fut Léon Diacre confirme la physionomie dessinée par Athanasios de Lavra, sans mentionner comme lui un engagement défini. A son avènement, écrit-il, Nicéphore pensait continuer son régime d'abstinence de viande et de rapports sexuels. Ce furent justement les moines, qui dirigeaient sa vie et qu'il honorait, desquels lui vint l'injonction de cesser, de crainte que le pouvoir ne le portât vers de plus grands excès. Cependant, lorsque le règne s'assombrit, et qu'un moine mystérieux l'avertit de sa mort proche, très frappé, il renonce au lit conjugal et impérial à la fois, pour dormir à nouveau à terre, avec pour literie une étoffe de feutre teinte en pourpre et une peau de bête – ici le détail varie[37]. Sur le fond d'une grandeur qui ne se dément pas, et que soutient l'éclat des armes, le récit de Léon Diacre obéit au surplus à une progression dramatique, scandée par les fautes de Nicéphore, et par les présages d'une catastrophe. Quand il se laisse acclamer empereur, il néglige ce faisant le serment solennel qu'il a prêté en faveur des enfants de Romain II. Il dément le compérage de baptême avec Theophanô que lui prête la rumeur publique, et qui aurait empêché leur union. «Ensorcelé» par elle, «vaincu par sa beauté», il accepte sa proposition d'appeler auprès de lui Tzimiskês, en raison de leur parenté, et de son illustration guerrière. Il s'aliène les habitants de la capitale, son frère Léon spécule sur les grains, lui-même exerce une pression fiscale insupportable, pour les besoins de l'armée. Il n'est pas fait état, notons-le, d'avanies infligées aux moines, en dépit de la loi de 964 sur les temporels monastiques dont il sera question plus loin. Les signes de malheur se pressent dès 967: un tremblement de terre détruit Claudiopolis, des pluies diluviennes tombent sur Constantinople. En 968 une éclipse de soleil se produit, sans pareille depuis le jour de la Passion: la référence christique est nette, ou plutôt la référence solaire est traditionnellement commune au Christ et au basileus[38].

[37] LEO DIACONUS, p. 86, une panthère; SKYLITZÊS, p. 280/10-11, «une peau d'ours qu'il tenait de son oncle le moine Michel Maleïnos».

[38] Cf. E. PATLAGEAN, *Byzance et le blason pénal du corps*, in *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984, p. 423.

Puis, c'est l'avertissement du moine inconnu, le rappel de Tzimiskês pour complaire à Theophanô, l'intimité de l'épouse et du neveu, la conjuration, le meurtre. Le récit de Skylitzês se déroule selon les mêmes lignes, et il n'est pas indispensable de procéder ici à une confrontation systématique.

Ainsi préparée, la scène du meurtre doit donner une solution symbolique au problème que le geste pose non seulement à l'historiographie officielle mais à la théorie même de l'empire. L'empereur régnant ne succombe, en effet, aux coups d'un assassin qui lui succède que si la victoire garantie par la bienveillance divine l'a au préalable abandonné pour se porter sur son agresseur. Le palais est alors le champ clos où se dispute le pouvoir impérial[39]. L'attentat sur la personne de l'empereur constitue de plus un sacrilège[40]. Le meurtre comme procédé de succession à l'empire est un cas récurrent dans l'histoire de Byzance, irrégulièrement toutefois. Le massacre de Maurice et de sa famille en 602 par Phokas, le tyran détesté, a frôlé l'assimilation au martyre[41]. Le supplice du même Phokas en 610, celui d'Andronic Comnène en 1185, marquent seulement l'un comme l'autre la conclusion et la revanche d'un soulèvement victorieux. Il reste la singularité d'une période qui réunit trois meurtres au palais, Léon V en 820, Michel III en 867, Nicéphore II en 969. Cette relative fréquence correspond sans doute à un état du système politique et de l'entourage impérial que l'on ne cherchera pas à décrire ici. Toutefois, seul Nicéphore a posé véritablement à l'historiographie le problème énoncé plus haut. Léon V et son successeur Michel II sont en effet des souverains iconoclastes, dans l'historiographie très orthodoxe des Continuateurs de Théophane. Michel III devait quant à lui être accablé de tout ce qui ferait son indignité, et la justification de Basile Ier, et c'est le sens donné au récit de sa mort[42]. Basile et Eudokia prennent part un soir au repas impérial. Michel s'enivre au

[39] Cf. A. CAMERON, *The construction of court ritual: the Byzantine Book of Ceremonies*, in D. Cannadine, S. Prince eds., *Rituals of royalty. Power and ceremonial in traditional societies*, Cambridge, 1987. La topographie du meurtre de 969 est étudiée par R. GUILLAND, *Le Palais de Bucoléon: l'assassinat de Nicéphore II Phocas*, in *Byzantinoslavica*, t. XIII (1952/53), pp. 101-136 = *Etudes de topographie de Constantinople byzantine*, t. I, Berlin, 1969, pp. 334-367.

[40] Cf. PATLAGEAN, *Byzance et le blason pénal du corps*, cit.

[41] Cf. J. WORTLEY, *The legend of the emperor Maurice*, in *Actes du 15e congrès internat. d'ét. byz.* (1976), Athènes, 1980, t. IV, pp. 382-391.

[42] Cf. P. KARLIN-HAYTER *Etudes sur les deux histoires du règne de Michel III*, in *Byzantion*, t. XXXXI (1971), pp. 452-496.

point qu'il faut le porter dans sa chambre. Basile en a la clef, il y pénètre avec les conjurés, dont certains sont ses parents. Michel est tué dans son lit, et reçoit la mort avec stupidité.

Meurtre de nuit également que celui de Nicéphore, mais combien différent. Introduits au palais par Theophanô, Tzimiskês et ses compagnons ne trouvent pas l'empereur dans sa chambre. Guidés par un bonhomme du gynécée, ils le découvrent couché à terre, comme on l'a vu plus haut. Tzimiskês l'éveille du bout du pied, Nicéphore se redresse, et aussitôt l'un des conjurés lui porte un coup à la tête. On le traîne alors sous les coups et les outrages vers la chambre où Tzimiskês s'est assis sur le lit impérial, sans qu'il fasse autre chose que de dire: «Seigneur, aies pitié!», et appeler le secours de la Mère du Seigneur. Puis, devant un début de résistance du palais, on lui tranche la tête pour la montrer. L'état de pureté où il s'est placé, et son acceptation dévote de la mort qu'on lui inflige confèrent clairement à cette dernière le sens d'un martyre. La personnalité de Nicéphore concourut évidemment à la solution de son cas historiographique. Athanasios de Lavra le qualifie, dans le texte déjà cité, d'«empereur bienheureux, ami du Christ, et digne dans sa conduite du nom qu'il portait» (*i.e.* «le porteur de victoire»). Il atteste ainsi que la loi de 964 n'avait nullement altéré l'opinion monastique, et que la victime de Tzimiskês conservait toute sa grandeur sous le règne de celui-ci. Nicéphore n'a pas rempli son engagement de se faire moine, poursuit, on l'a vu, Athanasios, mais il l'eût fait s'il n'avait trouvé la mort d'un martyr. Jean le Geomètre s'attache aux victoires du héros, que seule, en fin de compte, une mauvaise femme a pu vaincre[43].

La sainteté est reconnue explicitement à Nicéphore par les deux textes athonites du XIe siècle. Dans *la Vie B d'Athanasios*, un moine raconte comment l'intercession conjointe du saint higoumène et du basileus martyr fortifia chez lui la vertu d'endurer, racine de toutes les autres[44]. Il remarque à ce propos que la reconnaissance de la qualité de martyr à Nicéphore ne fut pas d'emblée unanime. Le plus ancien manuscrit connu de l'œuvre se trouve à Lavra, l'on s'en souvient, et de même pour l'office en l'honneur de Nicéphore. L'office célèbre pour sa part une sainteté parfaitement publiée par des miracles au tombeau, et développe les différents aspects du personna-

[43] *P.G.*, t. CVI, col 927 s.; *Epigramma di Giovanni Geometra*, éd. Mercati, cit.

[44] *Vita B* c. 44, éd. Noret, pp. 178-179.

ge: victorieux des Barbares avec l'aide de l'esprit divin, il a étendu l'empire; il a vécu depuis toujours en ascète, et il a pratiqué toutes les vertus; il est mort en martyr. Il fut donc flèche pour les ennemis, règle pour les moines, soldat du Christ – cette dernière expression étant à double entente puisqu'elle constitue souvent la métaphore du monachisme. Il y a plus: «placé à la tête du peuple comme un prêtre et non un empereur», de même que le Christ a bu le calice, Nicéphore s'est offert[45]. Ces quelques indications montrent l'extrême intérêt de ce texte liturgique pour la théorie impériale byzantine vue de Lavra, et pour la figure christique de l'empereur qui en est peut-être le point central: mais ici au Christ souverain et victorieux s'est superposé le Christ souffrant.

Le cas de Tzimiskês n'était pas résolu pour autant, dans la mesure où les démérites imputés à Nicéphore empereur ne pouvaient peser plus lourd que les victoires de celui-ci sur les infidèles, sa piété, et le zèle monastique qui l'avait animé. La victime était de surcroît l'oncle maternel du meurtrier. Mais Tzimiskês était désormais empereur à son tour, par sa victoire dans le champ clos du palais. Et il appartenait lui aussi aux Phokas. Son règne marque même, nous le verrons, une continuité lignagère dont on n'a pas assez tenu compte. Une décision synodale fut prise après le 25 décembre 969 ou au début de 970, aux termes de laquelle l'onction impériale effaçait les péchés antérieurs à l'instar du baptême[46]. Il fut d'autre part imposé à Tzimiskês d'éloigner Theophanô. Absent des écrits d'Athanasios, le meurtre n'est pas non plus mentionné dans la *Vie A*: l'allusion au martyre suffit dans les deux cas. La *Vie B* se borne à une formule enveloppée: l'auteur taira «le complot connu de tous»[47]. L'office ne donne aucune indication sur le meurtrier, et fait peut-être allusion au motif que le *slovo* développera plus tard, savoir que la victime aurait entraîné l'assassin dans la mort: métaphore, ou manque d'information à vrai dire surprenant, mais le *slovo* serait issu en tout état de cause d'un *lógos* de Lavra.

Léon Diacre définit d'abord Tzimiskês comme «entreprenant et hardi autant que quiconque». Mais, passé l'épisode du meurtre, il

[45] Petit, *Office inédit* cit., v. 81-82 et 155-165.

[46] V. Grumel, *Les régestes des actes du patriarcat de Constantinople*. Vol. I: *Les actes des patriarches*, fasc. 2, *Les régestes de 715 à 1043*, Istanbul, 1936, n° 794, cf. ibid., V. Laurent, fasc. 4, Les régestes de 1208 à 1309, n° 1651, critique.

[47] *Vita B*, éd. Noret, p. 36/2-6.

accomplit sur lui un travail historiographique, ou pour mieux dire hagiographique. Aussitôt empereur, écrit-il en effet, Tzimiskês divisa en deux les biens considérables qu'il tenait de sa famille et des donations impériales. Une moitié fut laissée au partage entre les paysans voisins, l'autre donnée à la léproserie située en face de la capitale, à laquelle Tzimiskês ajouta un bâtiment, et où il dispensait de ses mains des soins aux malades. De plus, il manifestait une dévotion toute particulière à la Vierge. Enfin, sa mort est précédée de charités, et d'une confession accompagnée de larmes et de prières à la Vierge, que Léon Diacre rapporte d'ailleurs dans les termes les plus généraux. Le partage des biens prélude normalement à l'entrée en religion. Tel est le cas de Michel Maleïnos lui-même, l'oncle maternel des frères Phokas déjà cité[48]. Entré en possession de son héritage, il donne la liberté à ses esclaves domestiques, les biens meubles aux pauvres, et les immeubles à son frère Constantin, pour moitié de leur valeur: la somme est remise à son père spirituel pour les besoins des pauvres et des moines de la montagne, et pour agrandir le monastère. Les soins donnés aux lépreux sont en revanche un motif emblématique impérial, qui apparaît dans l'historiographie du Xe siècle. Les Continuateurs de Théophane l'esquissent pour Constantin VII[49], Léon Diacre le développe pour Tzimiskês[50]. Un Ménologe destiné à Michel IV (1034-1041) le loue d'une pratique qui le fait «imitateur du Christ»[51]. Le thème se déploie dans le réglement de la fondation faite en 1136 par Jean II Comnène: elle comporte une léproserie, et elle est dédiée au Christ Tout-Puissant[52].

Jean le Géomètre traite surtout le motif de l'angoisse et du remords qui ont suivi le crime. Tzimiskês défunt évoque sa noble origine, ses premières et précoces prouesses, ses victoires, puis le forfait contre un souverain et un parent causé par son «amour pour la

[48] *Vie de Michel Maleïnos* cit., c. 11.

[49] Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 449.

[50] Leo Diaconus, p. 99.

[51] M. Aubineau, *Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux*, in *Analecta Bollandiana*, t. 93 (1975), pp. 67-108.

[52] Ed. tr. P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, in *Rev. ét. byz.*, t. XXXII (1974), pp. 1-145, ici 1, 35 et s., 1390 et s. Cf. E. Kislinger, *Der Pantokrator-Xenon, ein trügerisches Ideal?*, in *Jahrb. österreich. Byzantinistik*, t. XXXII (1987), pp. 173-179. Un éloge du père de Jean, Alexis Ier, le montre accueillant et servant des lépreux à sa table, cf. P. Gautier, *Le dossier d'un haut fonctionnaire d'Alexis Ier Comnène, Manuel Straboromanos*, in *Rev. ét. byz.*, t. XXIII (1965), p. 183/8-14. La maladie est désignée dès le IVe siècle comme «le mal sacré» *(hierà nósos)*.

très mauvaise», enfin il se peint «tremblant devant tous (ses) sujets, soupçonnant les rêves menteurs et les ombres». Un autre poème est une confession[53], avec une imploration de la Trinité et de la Vierge. La voie est ainsi ouverte qui mène à la sainteté de Tzimiskês, récompense explicite de son repentir pour l'Arménien Matthieu d'Edesse au début du XIIe siècle; le calendrier géorgien du couvent athonite d'Iviron y marquait un repère peu avant le milieu du XIe[54]. Sans aller aussi loin, un Constantin Manassès compare Tzimiskês à un Paradis d'où coulent les quatre fleuves, «justice, intelligence, valeur, bonnes mœurs», et regrette «la souillure du meurtre»[55]. En revanche, l'ange qui guide la moniale Anastasia dans l'autre monde le lui montre déchu, debout derrière un trône impérial inoccupé, tandis que Nicéphore Phokas lui rappelle leur serment de paix et de loyauté l'un envers l'autre: il ne répond que par des lamentations[56].

Une première image de Theophanô, toute favorable, apparaît dans les Continuateurs de Théophane[57]. Née Anastasia, fille de Krateros, avec de nobles ancêtres et l'excellence du corps, du visage et de l'âme, Constantin VII la donne comme épouse à son fils Romanos, et change à ce moment son nom, pratique alors courante. Il la nomme Theophanô, car, dit l'historiographe, Dieu avait fait qu'elle parût et fût choisie. Il peut y avoir là une allusion au concours qui distingue une épouse pour l'empereur aux VIIIe et IXe siècles; il serait toutefois étonnant que celui-ci ne fût pas raconté[58]. Léon Diacre dit en revanche Theophanô «d'une race sans illustration, mais supérieure en beauté et grâce du corps à toutes les femmes du temps»[59]; le nom de Krateros n'a effectivement pas de notoriété à ce moment[60]. Le même auteur rapporte d'ailleurs qu'on la soupçonnait d'avoir empoisonné

[53] *P.G.*, t. 106, col. 904 et 967-974.

[54] MATTHIEU D'EDESSE cité par VAN ESBROECK, cit., ci-dessus n. 16. La première partie de son œuvre (951-1051) est une compilation, cf. V. ARUTJUNOVA, *Oriental expansion of Byzantium as interpreted by Armenians in the XI-XII centuries. Transformations of ideas*, in *Actes du 15e congr. internat. d'ét. byz.* 4. *Histoire. Communications*, Athènes, 1980, pp. 28-38.

[55] MANASSÈS, vv. 5905-5907.

[56] *Apocalypsis Anastasiae*, p. 27.

[57] THEOPHANES CONTINUATUS, p. 458.

[58] W. TREADGOLD, *The bride-shows of the Byzantine emperors*, in *Byzantion*, XXXXIX (1979), pp. 395-413, recense cinq cas entre 788 et 882.

[59] LEO DIACONUS, p. 31.

[60] Cf. A. P. KAZHDAN, *Social'nyj sostav gospodstvujuchtchego klassa Vizantij XI-XII vv.*, Moscou, 1974, p. 117 et 126.

Romain II, son premier époux. En revanche, il ne fait pas d'allusion explicite à une liaison entre elle et Tzimiskês: il mentionne sans commentaire les visites secrètes et fréquentes dont ce dernier trouva le moyen après qu'elle l'eut fait rappeler, et le geste complice de Theophanô introduisant les assassins au palais, tandis qu'il développe l'ascendant pris par elle sur Nicéphore après que ce dernier eût renoncé à sa chasteté sur injonction de ses directeurs monastiques. Skylitzês précisera en revanche que Theophanô s'était détournée de l'union avec Nicéphore, et qu'elle manda Tzimiskês en épouse adultère[61].

Toutefois, la tradition historiographique arabe ne lui donne pas d'autre motif que le souci de protéger ses deux petits garçons contre de mauvais desseins de Nicéphore[62], et l'historiographe arménien Etienne Asolik (le Chantre) n'explique pas du tout la raison de sa complicité[63]. Quoi qu'il en soit des faits, au sein de la tradition grecque, le discours d'Athanasios, ses *Vies*, et l'office pour Nicéphore passent Theophanô complètement sous silence, car ils résolvent autrement, et de manière plus conforme au lieu, on vient de le voir, le problème de cette succession par le meurtre. Le motif de la séductrice irrésistible et funeste éclate en revanche dans les poèmes consacrés par Jean le Géomètre tant à Nicéphore qu'à Jean: le premier subit ainsi son unique défaite, le second est poussé au crime par sa passion pour elle. A côté de la solution par la sainteté de la victime se trouve suggérée là une solution de morale profane, à l'économie de laquelle Theophanô devient indispensable. Cette interprétation s'épanouit dans les textes ultérieurs: l'historiographie romancée de Constantin Manassès[64], les *Annales* de Michel Glykas[65], telle chanson anonyme[66], et enfin le *lógos* perdu dont dérive le *slovo* slave. Ce dernier pousse, en tout état de cause, jusqu'à l'extravagance de chacun des termes l'opposition entre la vocation monastique de Nicéphore et la séduction érotique de Theophanô; et il raconte que l'empereur mourant lança un lourd psautier à la tête de son assassin, et l'entraîna ainsi dans la mort.

[61] SKYLITZÊS, p. 279/92.

[62] LEO DIACONUS, appendice, pp. 382-383 (ABOULFARADJ).

[63] F. MACLER, *Histoire Universelle par Etienne Asolik de Tarôn*, (deuxième partie) traduite de l'arménien et annotée, Paris, 1917, livre III, ch. 8 (p. 44).

[64] MANASSÈS, vv. 5851-5854.

[65] GLYKAS, p. 572.

[66] G. MORGAN, *A Byzantine satirical song?*, in *Byz. Zeitschr.*, t. XXXXVII (1954), pp. 292-297.

Essayons de déchiffrer.

Gustave Schlumberger a tiré des sources qu'il avait, l'historiographie au premier chef, une version des faits dont la fortune a été durable[67], mais qui tient à la vérité moins de l'histoire que du roman byzantin fin de siècle: une femme fatale, jeune, belle et ardente, un époux épris mais vieillissant, un amant appelé à une rescousse meurtrière; il signale tout de même – en note – le souci des enfants impériaux suggéré par l'historiographie arabe. D'autre part, Schlumberger, et Mgr Petit à sa suite, ont supposé que la loi de Nicéphore sur les temporels monastiques lui avait aliéné les moines[68]. Or, rien ne l'indique dans nos sources. Il ne faut pas se méprendre en effet sur la loi en question. L'empereur y constate l'extension démesurée des temporels monastiques, terres, immeubles, bêtes, contraire au modèle des pères d'autrefois, et à une saine gestion. Il interdit donc de créer de nouveaux établissements: les donateurs éventuels pourront relever les anciens. Défense est particulièrement faite de donner des terres aux couvents, aux hospices, aux évêchés, à l'exception, contrôlée, de ceux qui en seraient restés entièrement dépourvus. La construction de cellules et de laures dans des lieux déserts, sans constitution de domaine, est en revanche non seulement permise, mais encouragée. Que l'armée ait été une priorité de Nicéphore, et que cette loi ait donc des arrière-pensées fiscales, cela est certain, mais n'exclut en rien une intention de réforme ecclésiastique. Et la conclusion s'accorde parfaitement avec l'appui des frères Phokas à Lavra peu auparavant, et la confirmation accordée au couvent la même année 964[69].

On est en somme fondé à chercher une autre lecture. Les faits et les textes du règne de Nicéphore entrecroisent les deux inspirations de la guerre et du cloître, qui sont les composantes obligées du temps. Il suffit de rappeler d'un côté l'œuvre tactique transmise sous son nom, et rédigée près de lui[70], ainsi que ses lois sur les «biens mili-

[67] G. SCHLUMBERGER, *Un empereur byzantin au Xe siècle. Nicéphore Phocas*, Paris, 1890, p. 745 et s.

[68] Éd. P. et J. Zepos, *Jus Graeco-Romanum*, t. I, Athènes, 1931, pp. 249-252, en date de 964. Nouvelle édition par N. SVORONOS, *Les Novelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Introduction-Edition-Commentaire.* Edition posthume et index P. Gounaridis, Athènes, 1994, pp. 151-161.

[69] Document cité ci-dessus n. 5.

[70] Ed. G. DAGRON, H. MIHAESCU, *Le traité sur la guérilla de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, Paris 1986.

taires»[71], de l'autre le document de 964 cité plus haut, qui accompagne les reliques données par lui à Lavra, dont la relique de la Croix. Ses victoires furent assez éclatantes pour appuyer la marche irrésistible du lignage Phokas vers le trône, avec le concours de Léon frère de Nicéphore, dont les ambitions survivront du reste à la mort de ce dernier[72]. D'autre part, l'attachement d'une famille à un couvent fondé ou doté par elle, où des moines prient pour son salut, est un trait usuel du temps, tout comme la fin de vie sous l'habit. Le Xe siècle est à ce point celui du triomphe des moines que l'amour d'eux est alors une qualité, dont les Continuateurs de Théophane ornent le portrait de Romain Ie comme celui de Constantin VII[73]: ils sont en effet les maîtres de l'intercession. On voit en outre un garçon de grande famille comme Michel Maleïnos partir vers le cloître, et non vers le siècle. L'originalité de Nicéphore Phokas se trouve toutefois dans l'interférence entre la vocation monastique et la carrière militaire et politique poursuivie en fin de compte jusqu'au trône et au mariage impérial. Originalité personnelle et vécue sans aucun doute, qui évoque tout à fait, en sa puissante contradiction, le motif de *Barlaam et Joasaph*, sans d'ailleurs que rien dans nos textes ne conforte en fait le rapprochement. Tzimiskês continuera l'attention lignagère et impériale à Lavra[74].

Les Phokas, en effet, ne quittaient pas le pouvoir impérial avec son avènement. En témoigne le fameux groupe de donateurs peint au mur de l'église dite du Grand Pigeonnier à Çavuçin, en Cappadoce[75]. L'empereur Nicéphore y est représenté avec son épouse Theophanô et son père Bardas, plus deux cavaliers dont l'un se nomme Jean. La fresque pourrait dater de la campagne orientale de Nicéphore en 965. Puis, un repeint acclame Jean comme «l'empereur Jean». Ainsi, dans la province ancestrale, dans une église qui appartenait peut-être aux Phokas, Tzimiskês prend, et ensuite revendique, sa place au sein de la famille, alors que son règne ne fa-

[71] Cf. en dernier lieu DAGRON, MIHAESCU cit., pp. 275-287.

[72] Cf. la prosopographie établie par J.-CL. CHEYNET, *Les Phokas*, in DAGRON, MIHAESCU cit., pp. 289-315.

[73] THEOPHANES CONTINUATUS, pp. 418-419, 433, 439, et 463-465 respectivement.

[74] *Actes de Lavra* I cit., pp. 39-41.

[75] N. THIERRY, *Un portrait de Jean Tzimiskès en Cappadoce*, in *Centre d'hist. et civ. Byzance, Travaux et mémoires*, t. IX (1985), pp. 477-484, cf. A. WHARTON EPSTEIN, *Tokali Kilise. Tenth-century metropolitan art in Byzantine Cappadocia* (Dumbarton Oaks studies 22), Washington D.C., 1986, pp. 29-30.

vorise pas ses parents[76], et qu'il semble avoir fait disparaître les images impériales de son prédécesseur[77].

En résumé, le meurtre de Nicéphore Phokas par son neveu avait mis en question deux empereurs d'un même lignage, et tout aussi victorieux, orthodoxes, et «amis des moines» l'un que l'autre. La victoire du second, dont le meurtre était le symbole palatial, devenait dès lors délicate à expliquer. La face monastique de l'empereur Nicéphore et le personnage de Theophanô fournirent d'emblée des motifs de solution, tandis que le portrait de Tzimiskês empereur était à son tour travaillé dans le sens d'une spiritualité impériale. L'historiographie s'en chargea, à l'usage du milieu étroit dans lequel se jouaient les destinées du pouvoir impérial[78]. La poésie de Jean le Géomètre est une expression de la même démarche. Ensuite, on alla plus loin, jusqu'à la sainteté proprement dite, et ce ne fut plus dans le même champ, puisque Nicéphore comme Tzimiskês sont absents du Synaxaire de la Grande Eglise. La sainteté de Nicéphore fut pensée à Lavra, dès le lendemain du meurtre, par Athanasios, son père spirituel, puis autour du milieu du XI[e] siècle avec la *Vie B d'Athanasios* et l'office. On ne peut que rappeler ici le contexte: les ambitions impériales des Phokas descendus en ligne directe de Léon frère de Nicéphore se terminent avec l'aveuglement de son arrière-petit-fils Bardas par Constantin VIII[79]. La famille ne s'éteint pas pour autant. Surtout, la référence aux Phokas est un ingrédient généalogique de la compétition impériale dans la seconde moitié du XI[e] siècle. Michel Attaleiatês donne ainsi à Nicéphore III Botaneiatês (1078-1081) le lustre qui lui manque, semble-t-il, face aux Doukas et à leurs alliés Comnène: il signale sa ressemblance surprenante avec une image de Nicéphore II conservée en Crète, puis explique que la race illustre des Phokas sort à nouveau de l'ombre avec lui[80]. La sainteté de Tzimiskês, en tout état de cause moins marquée, s'est élaborée hors du milieu grec, et même au contraire de lui, à en juger par *l'Apocalypse d'Anastasia*. Le travail semble se faire dès la première moitié du XI[e] siècle, également au Mont-Athos. Enfin, Lavra encore produira au seuil du XIII[e] siècle l'original grec du récit diffusé dans un monde slave où il prenait place dans une structure connue.

[76] CHEYNET, *Les Phokas* cit., pp. 308-309.

[77] JEAN LE GÉOMÈTRE 56, *P.G.*, t. 106, col. 932.

[78] Nous avons perdu «les nombreux écrits consacrés à Nicéphore Phokas de son vivant et peu après», cf. A. MARKOPOULOS, *Sur les deux versions de la Chronographie de Syméon Logothète*, in *Byz. Zeitschr.*, t. 76 (1983), p. 284, n. 42.

[79] CHEYNET, *Les Phokas* cit., p. 308, n. 64.

[80] MICHAELIS ATTALIOTAE *Historia*, éd. I. Bekker, Bonn, 1853, p. 217s.

On a donc eu tort de penser qu'il n'y eut pas de roi saint à Byzance parce que la structure impériale d'ascendance romaine n'en avait pas besoin et ne pouvait l'accueillir. Mais la question résolue en soulève aussitôt une autre: pourquoi la sainteté du basileus assassiné, des siècles après Maurice, et dans un contexte tout différent, mais à l'époque même où des faits comparables sont signalés à la périphérie européenne de Byzance? Peut-on estimer que la sainteté reconnue à la victime, et accessoirement au meurtrier, par des moines des X[e]-XI[e] siècles, et même par l'historiographie contemporaine, atteste une influence périphérique sur la conception byzantine du pouvoir impérial? En tout état de cause, sous la permanence voulue du discours grec, celle-ci n'aura pas été étanche dans un siècle où le tissu politique de la chrétienté est beaucoup plus uni et serré qu'on ne le dit couramment. Le martyre de Nicéphore II met d'ailleurs en œuvre le motif commun qu'est la figure christique du souverain, rattrapé par Tzimiskês avec les soins donnés aux lépreux. Toute sainteté masculine est christique dans une certaine mesure, toute sainteté de souverain l'est doublement. Toutefois, si le rapport entre l'empereur et le Christ constitue une base de l'idée impériale byzantine, sa traduction par la sainteté demeure exceptionnelle. L'empire de Nicée fournira deux autres cas, reconnus par des miracles au tombeau, tous deux en fait du XIV[e] siècle, Jean III Batatzês le Miséricordieux (1222-1254), et Jean IV Laskaris, non pas tué, mais aveuglé enfant par Michel VIII Paléologue, qui l'écarta ainsi, puis moine jusqu'à sa mort, vers 1305, sous le nom significatif de Joasaph[81]. Le roi devenu saint par sa mort, le roi devenant moine, deux motifs entrelacés, moins utiles à Byzance qu'ailleurs, cela est vrai, mais que Byzance n'a pas entièrement ignorés.

[81] Cf. R. MACRIDES, *Saints and sainthood in the Early Palaiologan period*, in *The Byzantine saint* cit., pp. 67-87.

LES STOUDITES, L'EMPEREUR ET ROME: FIGURE BYZANTINE D'UN MONACHISME RÉFORMATEUR

L'œuvre de Théodore higoumène du Stoudiou a été déterminante dans l'évolution du monachisme d'ascendance byzantine[1]. L'intérêt qu'il a suscité au tournant des XIXe-XXe siècles s'est toutefois porté surtout sur sa résistance au pouvoir impérial et ses rapports avec Rome[2]. Ainsi lui a-t-on assigné une place centrale dans une histoire

[1] H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, pp. 491-495, complété par P. O'CONNELL, *The* Letters *and* Catecheses *of St. Theodore Studites*, in *Orientalia Christiana Periodica*, t. 38 (1972), pp. 266-259. *Catéchèses:* signalons J. LEROY, *Un témoin ancien des «Petites Catéchèses» de Théodore Stoudite*, in *Scriptorium*, t. 15 (1961), pp. 36-60. Correspondance: l'état de la tradition manuscrite et des éditions antérieures est exposé par R. DEVREESSE, *Une lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)*, in *Analecta Bollandiana*, t. 68(1950), pp. 44-67; Edition critique des lettres par G. Fatouros, *Theodori Studitae Epistulae*. Pars 1-2, Berlin, 1992. La transcription correcte est évidemment Stoudite, et non Studite, cf. H. DELEHAYE, *Stoudion-Stoudios*, in *Analecta Bollandiana*, 52 (1934), pp. 64-66.

[2] C. THOMAS, *Theodor von Studion und sein Zeitalter*, Inaug. Diss. Osnabrück, 1892, place l'importance historique de Théodore moins dans sa défense des images que dans son mot d'ordre de liberté de l'Eglise. G. A. SCHNEIDER, *Der Hl. Theodor von Studion. Sein Leben und Wirken. Ein Beitrag zur byzantinischer Mönchsgeschichte*, Münster, 1900, met le personnage dans la même perspective, «als der letzte grosse Gegner des byzantinischen Cäsaropapismus und Vertreter der Einheit der gesamten christlichen Kirche im Oriente». Schneider est catholique, tout comme l'abbé E. Marin, qui publie à Paris en 1897 une thèse complémentaire *De Studio coenobio Constantinopolitano*, et surtout une thèse principale, *Les moines de Constantinople depuis la fondation de la ville jusqu' à la mort de Photius (330-898)*. Son objectif est de contribuer tant à la réhabilitation d'une civilisation injustement dédaignée, dont les moines furent d'actifs agents, qu'aux tentatives contemporaines de «l'Occident latin» en vue de l'union des Eglises, et il se dit encouragé par l'actualité même, «les récents événements qui attirent vers l'Orient, troublé dans Constantinople, les regards les plus indifférents», et «ces relations amicaies avec une grande nation qui a reçus sa foi et sa liturgie de By-

dont il ne fut en fait que l'un des acteurs, de premier plan certes, et à l'un des moments. Histoire d'un triangle de pouvoirs et de forces constitué au cours du IXe siècle par l'empire, la papauté, les moines. L'empereur d'Orient s'appuie alors sur le patriarche œcuménique, l'empereur d'Occident se profile derrière Rome, le pape se souvient de l'empire[3]. Georges Duby a montré l'émergence de la revendication monastique de primauté, soutenue par le passage des trois fonctions aux trois ordres, dans l'Occident carolingien[4]. Elle prend aussi forme à Byzance dans la première moitié du IXe siècle, appuyée sur la même référence au Pseudo-Denys, et les Stoudites en sont alors, indiscutablement, le fer de lance. La rupture de 1054, à laquelle je m'arrêterai, est une ponctuation dans une histoire longue. D'un autre côté, le couvent de Stoudiou poursuit quant à lui une histoire propre, jusqu'à cette même date et bien au delà[5]. Le biais des études consacrées aux Stoudites a conduit à négliger celle-ci, et à diagnostiquer en revanche leur influence chaque fois que s'exprimait à Byzance, aux IXe-XIe siècles, un parti des moines. Pour redresser les perspectives, il faut examiner l'originalité couramment attribuée aux Stoudites dans le monachisme byzantin, et cela au sein des rapports multiples dans lesquels se croisent, du IXe au XIe siècle, non seulement Rome et Constantinople, mais les empereurs, les patriarches, et des moines dont les chefs de file et un bon nombre sont prêtres[6].

zance, et qui peu à peu nous initie à ses pratiques religieuses, à la vie de ses prêtres et de ses moines» (p. XII). Les p. 223 sqq. traitent des relations des moines de Constantinople avec «le siège apostolique»: Théodore y trouve la place qui lui revient. Du côté russe, A. DOBROKLONSKIJ, *Prepodobnyj Fedor ispovednik i igumen Studijskij*, 2 vols., Odessa, 1913-1914, présente le débat suscité par les rapports de Théodore avec Rome selon la confession et la nationalité des auteurs (pp. 817-836), et propose, à partir des sources, une interprétation équilibrée. Je laisse à regret de côté cette historiographie, qui s'éteint d'ailleurs par la suite. La monographie du Père I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète*, Rome, 1926 (Orientalia Christiana Analecta, 22) est beaucoup plus pâle. Le recueil du Père J. LEROY, *Studitisches Mönchtum*, Graz, 1969, ne m'a pas été accessible.

[3] G. ARNALDI, *Il papato e l'ideologia del potere imperiale*, in *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un' equazione da verificare*, Spoleto, 1981 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVII) pp. 341-407.

[4] G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, 1978, pp. 95-118.

[5] Cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin* I. *Le siège de Constantinople et le patriarcat œcuménique*. 3. *Les églises et les monastères*, Paris, 1969, pp. 430-440.

[6] E. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir*, in *The Byzantine saint*, S. Hackel, ed., London, 1981, pp. 94-95.

Les enjeux sont connus[7]: les règles sexuelles et matrimoniales, transgressées par Constantin VI quand il renvoie sa première épouse, par le César Bardas oncle maternel de Michel III quand sa bru devient sa maîtresse[8], par Léon VI lors de son quatrième mariage, et encore par Constantin IX Monomaque dans sa liaison adultère avec la Skleraina, nièce de sa première épouse; les images, évidemment; enfin, la continuité des ordinations canoniquement valides. Cette dernière est mise en péril par la promotion trop rapide de laïcs au patriarcat, Tarasios, Nicéphore, plus tard Photios, et d'un autre côté par ceux qui acceptent à chaque fois la solution de compromis propre à sauvegarder l'équilibre général de l'empire et de ses pouvoirs, au nom de l'*oikonomía*, cette vertu politique et cléricale spécifiquement byzantine[9]. Si l'on tient compte de la singularité pontificale à l'Ouest, et si l'on considère qu'à l'Est les images fonctionnent comme bannière et comme signe de l'Eglise des moines, on admettra que la conjoncture est comparable, ou plus exactement générale.

Ajoutons que l'œuvre du Pseudo-Denys tend au IXe siècle une toile de fond commune à toute la chrétienté. On la sait apportée en Occident par l'ambassade de 827, présent d'un empereur à l'autre, de Michel II à Louis le Pieux, qui la fait traduire en son abbaye de Saint-Denis[10]. La tradition occidentale en a été attentivement étudiée, mais

[7] Événements et sources se passent ici de bibliographie. L'excellente analyse de P. J. ALEXANDER, *The patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical policy and image worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958, constitue en ce domaine la meilleure introduction au IXe siècle.

[8] F. DVORNIK, *Patriarch Ignatius and Caesar Bardas*, in *Byzantinoslavica*, 27 (1966), pp. 7-22, soumet à la critique l'ensemble des sources qui rapportent cet inceste, et l'exclusion dont Ignatios aurait frappé Bardas.

[9] Etude fondamentale de G. DARGON, *La règle et l'exception. Analyse de la notion d'économie*, in D. Simon ed., *Religiöse Devianz. Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Frankfurt am Main, 1990, pp. 1-18.

[10] Cf. G. THERY, *Etudes dionysiennes*. I. *Hilduin traducteur de Denys*. II. *Hilduin traducteur de Denys. Edition de sa traduction*, Paris, 1932-1937. Le manuscrit, du IXe siècle, est aujourd'hui le Paris. gr. 437. A. SIEGMUND, *Die Ueberlieferung der christliche Literatur in der lateinische Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München-Pasing, 1949, p. 182, conteste l'authenticité de la mention du Pseudo-Denys dans la lettre du pape Paul Ier à Pépin en date de 768 (*M.G.H.*, *Epistolae* t. III, p. 529): il y voit une insertion postérieure. A noter que, en 1408, Manuel II Paléologue offrira de même à l'abbaye, en souvenir de sa visite de 1401, un exemplaire exécuté, semble-t-il, tout exprès, et orné d'un portrait de groupe qui le représente avec sa femme et leurs trois fils recevant la bénédiction de la Vierge (Paris, Louvre, Ivoires A 53): quel était le sens de ce geste renouvelé?

la fortune parallèle, et considérable, de l'idéologie dionysienne à Byzance est restée dans l'ombre, alors que la concomitance fournit évidemment une clef de l'époque. Rome semble avoir été un lieu de ces idées dans le premier tiers du IX[e] siècle. Le colophon du Paris. gr. 1115, écrit en 1276, le donne comme la copie d'un manuscrit romain daté de 758-59. Il réunit un florilège sur les images étudié par Jean Gouillard[11], où se rencontrent notamment des extraits du Pseudo-Denys, mais aussi un extrait de la *Passion de Pancratios de Taormine*, roman iconophile probablement écrit dans la deuxième moitié du VIII[e] siècle, et cité par le patriarche Nicéphore comme par Théodore le Stoudite[12]. Gouillard conclut que l'affirmation du colophon n'est pas à écarter. Le moine sicilien Methodios, futur patriarche, se pénètre de son côté de la même doctrine, lors de son séjour à Rome «auprès de S. Pierre», entre 816 et 821: son intérêt est attesté par une scholie de la collection hagiographique qu'il compile alors, et par sa copie du *corpus* avec scholies du Pseudo-Denys[13]. Il faut souligner ici que cette lecture est commune aux Stoudites et au parti si je puis dire patriarcal. La *Vie de Methodios*, composée par le moine Métrophane, commence par un prologue expressément dionysien, dans lequel l'auteur se réfère à la correspondance entre hiérarchie céleste et hiérarchie ecclésiastique[14]. Michel le Syncelle, mort en 846, est probablement l'auteur d'un *Eloge de Denys l'Aréopagite*, composé en tout état de cause pendant l'iconoclasme[15]. La biographie du patriarche Nicéphore, rédigée en forme d'éloge funèbre, peu après sa mort en 828, par le diacre Ignatios, conservateur du trésor de la Grande Eglise, ne manque pas d'attester une expérience monastique de son héros, placée elle aussi sous le signe dionysien[16]. De son côté, Théodore le Stoudite cite l'Aréopagite çà et là, et lui consacre des

[11] J. Gouillard, *Hypatios d'Ephèse, ou du pseudo-Denys à Théodore Stoudite*, in *Revue des études byzantines*, 19 (1961), pp. 63-76.

[12] Théodore Stoudite, *Lettres* II, 42, A. 816, 72, A. 820, 188, A. 823 (*P.G.*, 99, coll. 1243, 1303, 1606, respectivement). Nicéphore, Ἔλεγχος, cod. Paris.gr. 1250. ff. 239[r]-241[r].

[13] P. Canart, *Le patriarche Méthode de Constantinople copiste a Rome*, in *Palaeographica, diplomatica e archivistica. Studi in onore di G. Battelli*, Roma, 1979 (Storia e letteratura, 139), pp. 343-353.

[14] *P.G.*, 100, col. 1244.

[15] *P.G.*, 4, col. 617-668.

[16] In Nicephori Archiepiscopi Constantinopolitani *Opuscula historica*, ed. C. De Boor, Leipzig, 1880, p. 167/18-19 (un seul manuscrit, le cod. Vat. gr. 1809, s. x).

iambes où s'exprime pleinement l'importance dont il le revêt[17]. Le parti patriarcal renvoie aux Stoudites des arguments dionysiens. Ainsi fait l'auteur anonyme de la notice sur «les saints patriarches Tarasios et Nikêphoros», justifiant leur politique sur un ton d'ailleurs conciliant à l'égard des Stoudites. Il cite toutefois le Pseudo-Denys à leur intention, et sa condamnation de quiconque s'oppose à un prêtre, hors le cas d'hérésie, et à plus forte raison «aux évêques, aux évêques des évêques, et aux apôtres eux-mêmes»[18]. Le patriarche Methodios rappelle dans sa condamnation des Stoudites Athanasios et Naukratios qu'ils doivent, en tant que moines, obéir, et non pas examiner les affaires du sacerdoce, et il joue sur la même terminologie[19]. Pour cette génération en somme l'oeuvre du Pseudo-Denys ordonne le monde, et avant tout l'Eglise.

Entre 860 et 862, Jean Scot Erigène exécute pour Charles le Chauve une nouvelle traduction du *corpus* dionysien[20], revue et augmentée de textes de Maxime le Confesseur par Anastase le Bibliothécaire, qui dédie son travail au même souverain[21]. Le sens de ces entreprises occidentales est connu. Mais on lit aussi, et toujours, le Pseudo-Denys à Byzance. Le premier livre que Photios analyse dans sa *Bibliothèque*, commencée en 838, est la réfutation, par un prêtre Theodoros dont nous ne savons rien, des objections à l'authenticité du «livre de saint Denys»[22]. Photios lui-même accepte celle-ci: il mentionne l'auteur parmi les autorités d'une lettre synodale de Sophronios de Jérusalem[23], et surtout il lui fait place dans sa réponse à Basile I[e], en date de 873, sur «quelques difficultés dont l'empereur avait cherché la solution», où il le cite à propos de l'impossibilité de com-

[17] Theodoros Studites, *Jamben auf verschiedene Gegenstände*, ed. P. Speck, Berlin, 1968, no. 65 (p. 222).

[18] *P.G.*, 99, coll. 1849-1863, cf. Ps. Denys, *Lettre* 8, *P.G.*, 3, col. 1088 C, et d'ailleurs tout le texte, dont je dois la référence à Dominique Iogna-Prat, que je remercie.

[19] Texte publié par I. Doens et C. Hannick, *Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodios I. gegen die Studiten Naukratios und Athanasios*, in *Jahrbuch des österreichische Byzantinistik*, 22 (1973), pp. 93-102.

[20] Sur le rapport entre l'écrivain et le souverain, cf. P. E. Dutton, *Eriugena the royal poet* in *Jean Scot écrivain*, G. H. Allard ed., Paris Montréal, 1986, pp. 51-80.

[21] Cf. en général G. Arnaldi, *Anastasio Bibliotecario*, in *Dizionario bibliografico degli Italiani*, t. 3, Roma, 1961, coll. 25-37, et la lettre d'envoi in *M.G.H.*, *Epistolae* t. 7, pp. 430-434.

[22] Photius, *Bibliothèque*, cod. I, ed. R. Henry, t. 1, Paris, 1959, p. 3.

[23] Ibid., cod. CCXXXI, éd. cit. t. 5, Paris, 1967, p. 65.

prendre «la nature de la divinité»[24]. La tradition manuscrite comporte des exemplaires des IX[e] et X[e] siècles[25]. Au XI[e] siècle, la tradition dionysienne se poursuit au Stoudiou: le Paris.439 a été exécuté pour un moine stoudite, et le Sinait. 319 a été copié au couvent même en 1048. Nikêtas Stethatos (vers 1005-entre 1072 et 1095), moine, puis higoumène du Stoudiou, développe l'idée du «bon ordre», qui maintient chacun à sa place[26], et il compose du reste un *De la hiérarchie* explicitement dionysien[27]. Les Comnène parvenus au pouvoir suprême lisent Maxime le Confesseur, et aussi le Pseudo-Denys[28]. Mais le contexte et le sens sont alors tout autres, la mise en ordre est devenue «spirituelle».

La première moitié du IX[e] siècle s'ouvre avec la crise née du remariage de Constantin VI, se poursuit avec le second iconoclasme, et s'achève au lendemain de la restauration des images, en 843, avec la condamnation patriarcale des Stoudites. Nous ne manquons pas de sources pour cette période et ces événements. Mais elles s'additionnent sans se recouper, sinon très peu.

L'historiographie a des blancs remarquables[29], Ecrivant autour du milieu du X[e] siècle, les Continuateurs de Théophane attestent la place du monastère dans le protocole qui salue l'avènement de Léon V[30], ou donnent un exemple de mission confidentielle remplie par l'un de ses moines sous Michel II[31]. Le récit d'une démarche auprès de Léon V, pour tenter de prévenir sa décision iconoclaste, prête successivement la parole au patriarche Nicéphore, à Euthymios évêque de Sar-

[24] Photius, *Epistulae et Amphilochia*, ed. B. Laourdas et L. G. Westerink, t. 1-3, Leipzig, 1983-1985, *Lettre* 249 (éd. cit. t. 2, p. 184/33-186).

[25] Cf. Denys l'Areopagite, *La hiérarchie céleste*, introd. R. Roques, étude et texte critique G. Heil, trad. et notes M. de Gandillac, Paris, 1958 (Sources chrétiennes, 58), pp. 3-48.

[26] Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres*, ed. J. Darrouzès, Paris, 1961 (Sources Chrétiennes, 81), *Lettre annexe* VII, 6-7, pp. 278-280.

[27] Ibid., pp. 292-363.

[28] C. Steel, *Un admirateur de S. Maxime à la cour des Comnènes: Isaac le Sébastocrator* in F. Heinzer, C. Schönborn eds., *Maximus Confessor*, Fribourg, 1982, pp. 365-373.

[29] Voir en général H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, München, 1978, t. 1, pp. 243-604 («Geschichtsschreibung»).

[30] Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 18, cf. Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin, 1973 (désormais cité comme Skylitzês) p. 8/67-70.

[31] Theophanes Continuatus, p. 62-63, cf. Skylitzês, p. 36/39-40.

des, enfin à Théodore higoumène du Stoudiou (Georges le Moine[32], Syméon Magister[33]), ce qui est l'ordre protocolaire. En revanche, dans un dialogue clé avec Théophile, la défense des images et des moines est mise dans la bouche des moines Abraamites (Continuateurs de Théophane, Skylitzês)[34]. Théodore n'apparaît donc pas comme une figure de proue, et ses appels a Rome, à plus forte raison, ne sont pas mentionnés. Enfin, avant la restauration des images, Manuel, oncle paternel de l'impératrice Theodôra, tombe dangereusement malade, et les Stoudites lui promettent la santé s'il oeuvre pour cette cause; mais d'autres moines en font autant (Continuateurs de Théophane)[35]. L'historiographie encense le patriarche Methodios, raconte comment saint Pierre l'a délivré, à Rome, des pulsions de la chair[36], mais elle ne souffle mot de son conflit avec les Stoudites. En somme, l'historiographie, récit du pouvoir impérial, fait à ces derniers une place dans les deux crises consécutives du premier IX[e] siècle, mais une place parmi d'autres, évêques et moines.

L'hagiographie de cette période atteste d'abord, et cela n'est pas inutile, l'origine sociale de Théodore[37]: l'oncle maternel, Platon, lui-même après son oncle, ainsi que le père du saint, employés dans les finances impériales; Platon encore fondant son monastère sur le bien familial de Sakkoudion; le frère de Théodore, Joseph, archevêque de Thessalonique; la parenté avec Theodotê, maîtresse puis seconde épouse de Constantin VI, et donc objet scandaleux de «l'union adultère». Pour le reste, on ne refera pas ici l'admirable étude où Dobschütz montrait que la revendication stoudite se distinguait non par son contenu, mais par son radicalisme, et déchiffrait le jeu des références hagiographiques autour des deux modèles, Joannikios l'ermite, et Théodore l'higoumène réformateur[38]. Les variantes hagio-

[32] Georgii Monachi *Chronicon*, ed. C. De Boor, Leipzig 1904, t. 2, pp. 778-779.

[33] Symeon Magister, ed. I. Bekker, Bonn 1838, p. 608.

[34] Theophanes Continuatus, pp. 100-101; Skylitzês, pp. 59/83-86.

[35] Theophanes Continuatus, p. 148; cf. Skylitzês pp. 82/16.

[36] Theopnanes Continuatus, pp. 151 et 159; cf. Skylitzês, p. 87/79 et s.

[37] *Vie de Platon de Sakkoudion* par Théodore le Stoudite, son neveu et fils spirituel, in *P.G.*, 99, coll. 804-849. *Vies* de Theodore lui-même: *Vie B* rédigée par le moine (stoudite) Michel, in *P.G.*, 99, coll. 233-328; *Vie A*, postérieure, ibid., coll. 113-232, parfois attribuée à Theodoros Daphnopates, cf. infra n. 108. Une troisième *Vie* n'a pas été utilisée ici, cf. *B.H.G.* 3, 1766 d.

[38] E. von Dobschütz, *Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9 Jahrhunderts*, in *Byzantinische Zeitschrift*, t. 18 (1909), pp. 41-105.

graphiques de la controverse déjà mentionnée avec Léon V sont instructives: la *Vie de Nicéphore*[39], qui la réduit à un dialogue dramatique, celle d'Euthymios de Sardes, mort sous Théophile[40], la *Vie B de Théodore le Stoudite* enfin[41], attribuent le premier rôle dans la scène chacune à son héros.

Dans ces conditions, l'œuvre considérable de Théodore lui-même déplace les éclairages. Pour son monastère, de statut impérial au dire d'Anastase le Bibliothécaire[42], il établit une règle cénobitique dont l'influence se poursuivra à travers le monachisme grec, Italie comprise[43]. Théodore affirme la supériorité de la communauté de moines, à soi suffisante, disciplinée, hiérarchisée, obéissante, et, originellement, citadine[44]. Les *Petites Catéchèses*, dont le succès se mesure en dizaines de manuscrits grecs et en traductions multiples, reprennent sans cesse la leçon de la parole apostolique: «Que chacun reste à son rang»[45], à l'intention des moines qui doivent soumission à l'higoumène, mais aussi de la chrétienté entière. En conséquence, Théodore critique âprement la notion d'*oikonomía* dans la mesure où elle aboutirait à placer l'empereur au dessus de la loi divine. Il serre la question au plus près dans une lettre de 809 au Stoudite Athanasios[46]: l'*oikonomía* vaut-elle pour tous les hommes, et toutes les infractions, ou sinon quels en sont les critères? qui en décide, les membres de la hiérarchie ou les prêtres, et cela en synode, ou individuellement? dans le cas des empereurs seuls, et de l'adultère seul, ou pour toute transgression de la loi? En un mot, demande-t-il, va-t-on considérer que les ordonnances divines perdent leur validité dans le cas des empereurs? Ce serait dire que l'empire divin est borné,

[39] Ed. cit., p. 167 sqq.

[40] Texte publié par A. PAPADAKIS, *The unpublished life of Euthymius of Sardis: Bodleianus Laudianus Graecus* 68, in *Traditio*, t. 26 (1970), pp. 63-89. Une autre Vie est attribuée à Méthode par J. GOUILLARD, *Une œuvre inédite du patriarche Méthode: la «Vie d'Euthyme de Sardes»*, in *Byzantinische Zeitschrift*, t. 53 (1960), pp. 36-46.

[41] *Vie B*, op. cit., col. 280 sq.

[42] ANASTASII BIBLIOTHECARII *Epistolae sive Praefationes* 18, in *M.G.H., Epistolae* t. VII, pp. 441-442 (texte d'accompagnement pour sa traduction du sermon de Théodore Stoudite sur S. Barthélémy, adressée à l'évêque Aion de Benevent).

[43] T. MINISCI, *Riflessi studitani nel monachesimo italo-greco*, in *Il monachesimo orientale*, Roma, 1958 (Orientalia christiana analecta, 153), pp. 216-233.

[44] Cf. PATLAGEAN, *Sainteté et pouvoir* cit., supra n. 6, pp. 88-105.

[45] THEODORUS STUDITA, *Parva Catechesis*, ed. E. Auvray, A. Tougard, Paris, 1891. Le recueil traditionnel était fixé dans son ordre actuel avant 842, cf. LEROY, *Un témoin ancien* cit., supra n. 1.

[46] THEODORE STOUDITE, *Lettre* I 48, *in P.G.*, 99, col 1077 C-D.

alors que la loi d'un empereur ne devient pas caduque même si un empereur ne la reprend pas. Ce texte capital accroche les deux points essentiels de la polémique stoudite: le pouvoir impérial céleste et celui de l'empereur terrestre; et la hiérarchie ecclésiastique. Le premier est traditionnel, certes, le second peut-être ici pseudo-dionysien, si l'on en juge par la réplique du texte anonyme cité plus haut[47], La même année, Théodore condamne encore une fois ceux qui ont jugé que les basileis pourraient se placer au dessus des lois divines, dans deux lettres aux termes à peu près identiques, adressées l'une à l'higoumène de S. Sabas en Palestine[48], l'autre au pape Léon III[49], Constantin VI avait en fait été écarté du pouvoir en 806. Mais les Stoudites ne pouvaient désarmer pour autant, car leur cible était moins les laïcs, fussent-ils empereurs, que l'Eglise patriarcale, et sa trahison d'une *libertas Ecclesiae* à la byzantine[50], qui la rendait à leurs yeux simoniaque[51], et entachait par conséquent de nullité tout un sacerdoce. Leur suspicion à l'égard de Nicéphore, le laïc devenu trop vite patriarche, comme Tarasios avant lui, se mue à l'occasion du remariage impérial en une hostilité que la commune confession des images ne dissipera pas entièrement, même si l'hagiographie se plaît plus tard à montrer les deux grands hommes, Théodore et Nicéphore, finalement réconciliés[52]. Lors de la restauration des images en 843, les Stoudites ne sont pas, d'abord, isolés. Le patriarche Methodios accueillit à son retour d'exil le successeur de Théodore, Naukratios, selon la *Vie de Nicolas le Stoudite*, composée après 868, c'est-à-dire dans une conjoncture différente[53]. La *Vie de Joannikios*, qui prend si nettement parti pour Methodios et contre les Stoudites, montre pourtant son héros conseillant au patriarche de ne pas réintégrer les évêques et prêtres iconoclastes, c'est-à-dire relaps[54].

[47] Cf. supra, n. 18.

[48] Ed. Devreesse, *Une lettre de S. Théodore Stoudite* cit., supra n. 1.

[49] THEODORE STOUDITE, *Lettre* I 33, in *P.G.*, 99, col. 1017 D.

[50] L'expression n'a pas d'équivalent exact en grec, je le reconnais. L'idée se retrouve en revanche, et notamment au IX[e] siècle, sous quelques-unes des facettes analysées par B. SZABO-BECHSTEIN, *Libertas Ecclesiae. Ein Schlüsselbegriff des Investiturstreits und seine Vorgeschichte. 4.-11. Jahrhundert*, Roma, 1985 (Studi Gregoriani, 12): je remercie Giulia Barone de cette référence.

[51] THÉODORE STOUDITE, *Lettres*, ed. Cozza-Luzzi, in A. MAI, *Nova patrum bibliotheca*, t. 8, Roma, 1871, pp. 20-21 (no. 23).

[52] *P.G.*, col. 220 sq. (*Vie A*), 320 sq. (*Vie B*).

[53] *P.G.*, 105, col. 904.

[54] *Vie de Joannikios* par le moine Sabas, in *Act. SS. Nov.* II. 1 (1894), p. 373 B.

En fait, l'*oikonomía* prévalut là encore. Les Stoudites s'y opposèrent: la *Vie de Joannikios* observe que, après la restauration de l'orthodoxie, le diable abandonna l'hérésie pour le schisme[55]. Les dirigeants stoudites, Naukratios et Athanasios, furent en effet condamnés par le patriarche[56]. Moins formellement dionysien que d'autres, le texte de Methodios développe néanmoins des arguments familiers aux Stoudites eux-mêmes, et retournés ici contre eux. L'Eglise, écrit-il, n'admet ni fraction en son sein, ni absence de commandement: l'être humain est la «tête de toute la terre», l'homme est la tête de la femme, le Christ de l'homme, et Dieu du Christ, «le corps entier de l'Eglise» étant constitué du Christ et pour lui: ce sont là aussi des variations sur I Cor. XI 3. Les Stoudites ont désigné leur higoumène eux-mêmes, ils se sont rendus coupables de «manquement à l'ordre» (*ataxía*), en enfreignant la «soumission» (monastique) qui caractérisait leur propre condition. En conséquence, cette même soumission ne leur est plus due, et ceux qui le souhaitent ont désormais liberté de les quitter pour l'asile de l'Eglise «catholique». Le patriarcat ne pouvait mieux prononcer leur déchéance qu'en suspendant ainsi l'obligation de demeurer qui était un des points essentiels non seulement de la règle stoudite, mais du statut monastique traditionnel[57].

Nous pouvons maintenant examiner la place de Rome dans les conflits du IXe siècle à Byzance, ou pour mieux dire la singularité couramment prêtée au Stoudiou en cette conjoncture. Les initiatives d'appel au siège de Rome que prit Théodore doivent être considérées dans le contexte des rapports entre les patriarcats à son époque[58]. Elles sont indirectement attestées dans ses *Vies* et dans sa correspondance[59], et cette démarche d'un higoumène, si prestigieux fût-

[55] Ibid., col. 372.

[56] Cf. supra n. 18.

[57] Il suffit ici du canon 21 de Nicée II(787), ed. F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, Freiburg i. Br.-Leipzig, 1896, p. 150.

[58] Cf. P. O'Connell, *The ecclesiology of St. Nicephorus I(758-828) patriarch of Constantinople. Pentarchy and primacy*, Roma, 1972 (Orientalia christiana analecta, 194). J. Gouillard, *L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme*, in *Istina* t. 21 (1976), pp. 26-64, consacre au recours romain de Théodore des observations perspicaces, limitées par son refus de prendre en compte «la terminologie de l'éminence du pape et les apostrophes hyperboliques fréquentes sous (sa) plume».

[59] Outre les études citées supra n. 2, un utile relevé de textes est procuré par C. van de Vorst, *Les relations de Théodore Stoudite avec Rome*, in *Analecta Bollandiana*, t. 32 (1913), pp. 431-447.

il, constitue déjà un coup d'éclat. Ses lettres à Léon III en 809[60] et à Pascal Ie en 817[61] ajoutent à cela une titulature significative. Théodore appelle Léon III «pasteur en chef de l'Eglise d'origine céleste», «tête la plus divine entre toutes les têtes», «notre toute première tête apostolique de l'Eglise universelle». Il reprend en outre le thème des «clefs de l'empire des cieux», traditionnellement si cher à Rome[62] que Photios le confisquera plus tard, avec tout un discours sur Pierre, à l'intention du tsar de Bulgarie[63]. Comparons avec la lettre d'intronisation envoyée par le patriarche Nicéphore au même pontife en 806[64]. L'intitulé protocolaire adressé au «frère et compagnon de service» demeurera inchangé dans les lettres de Photios en 860 et 861[65]. Nicéphore demande les prières du pape «en frère auquel son frère porte secours», il se réfère non à Pierre mais à Paul, comme on le fait souvent à Byzance. Ce dernier «exhortait les Romains fidèles de jadis». Nicéphore affirme certes que «les héritiers du nom nouveau de Romains» ont «bâti sur un seul et même fondement de la foi», mais il ajoute: «dans l'Eglise de Dieu il n'est pas de primauté, pas plus qu'il n'est de Juif ni de Grec, etc.». Son biographe, le diacre Ignatios, souligne que cette lettre obéissait à la tradition canonique des envois de profession de foi aux «trônes apostoliques», et que «le saint Léon s'en réjouit, et, l'ayant reçue avec grande allégresse et baisée, la proclama tout à fait conforme aux dogmes qui ont la première place, (ceux) de Pierre»[66].

Vient le second iconoclasme. Théodore s'adresse à Pascal Ier en tant que «tête apostolique», «pasteur divinement appointé des brebis du Christ», «lumière capitale (*koryphaîos)*, notre seigneur œcuménique, maître et *papás* apostolique». Théodore rappelle également que le pape est «détenteur des clefs de l'empire des cieux». Au surplus, Rome elle-même devient alors exemplaire, «ville d'élection divine, refuge du salut», «la toute première des villes» selon le mot de

[60] Théodore Stoudite, *Lettres* I 33-34, in *P.G.*, 99, coll. 1017-1028.

[61] Ibid., *Lettres* II 12-13 (coll. 1152-1156).

[62] Cf. Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma, 1976 (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 224), pp. 1442-1460, rééd. 1993.

[63] Photius, *Epistulae* cit., no. 1, t. 1, p. 19 (vers 865).

[64] *P.G.*, 100, coll. 169-200.

[65] Photius, *Epistulae* cit. nos. 288 et 290, t. 3, pp. 115 sq., 124 sq.

[66] Ed. cit., p. 161/10-13.

Théodore à Basile higoumène du couvent grec de S. Sabas[67]. L'une des catéchèses de Théodore souligne l'équivalence entre les images et ces clefs de Pierre offertes à la vénération des fidèles à Rome[68]. Les annés 815-821 sont sans doute, ou l'a vu d'autre part, celles que le futur patriarche Methodios passe réfugié à Rome, et qui apportent à sa formation un appoint décisif. Son biographe, le moine Métrophane, présente sa tentative de ramener Michel II à l'orthodoxie lors de son avènement comme une sorte de mission, pour laquelle il revient de Rome «muni de tomes dogmatiques, autrement dit de définitions de l'orthodoxie»[69]. Il reste à remarquer que les sources romaines conservées demeurent muettes sur ce qui vient d'être dit: nous avons la réponse d'Hadrien I^{e} à la lettre synodale de Tarasios[70], le symbole de la foi orthodoxe adressé par Léon III aux Eglises orientales[71], et voilà tout.

Le *Liber Pontificalis* ne souffle mot des Stoudites, alors que la notice de Pascal I^{e} met en relief, et sur le même plan, la dévotion de ce pape aux reliques et aux images, celles de Marie notamment, et rapporte d'autre part son installation de moines grecs au couvent de S. Praxède, où ils célèbrent selon leur liturgie «le Dieu tout-puissant et les saints qui y reposaient»[72]. Ce silence signifie peut-être que la papauté faisait officiellement plus de cas de ses interlocuteurs officiels, le patriarche et l'empereur. Théodore quant à lui ne s'écarte pas vraiment de l'usage. Il donne le titre de *pápas* au titulaire du siège de Rome[73], comme fait le patriarche Nicéphore, et aussi au patriarche d'Alexandrie[74], qui le portait en effet. Toutefois, Léon III est pour lui le *pápas apostolikós*, et pour Nicéphore celui de «Rome l'aînée». On serait tenté de penser que l'épithète renvoie ici aussi à la compétence magistrale du pape qu'elle désigne normalement en latin[75]. La surenchère de titulature de Théodore sert en tout cas à le

[67] THÉODORE STOUDITE, *Lettre* I 36, in *P.G.*, 99, col. 1029.

[68] THÉODORE STUDITA, *Parva catechesis* cit., no. 15 (p. 55).

[69] *P.G.*, 100, col. 1248.

[70] PH. JAFFÉ, *Regesta pontificum Romanorum*, Berlin, 1851, no. 1883, A. 785.

[71] Ibid., no. 1930, A. 795-816.

[72] *Liber Pontificalis*, ed. L. DUCHESNE-C. VOGEL, Roma, 1957, t. II, pp. 54/27 sq., 61/5 sq., et passim.

[73] THÉODORE STOUDITE, *Lettres* I 33 et II 12 in *P.G.*, 99, col. 1018 et 1152.

[74] Ibid., *Lettre* II 14 (col. 1156).

[75] Cf., l'étude remarquable de M. WILKS, *The* Apostolicus *and the Bishop of Rome*, I. II, in *Journal of theological studies*, n.s. t. 13 (1962), pp. 290-317, t. 14 (1963), pp. 311-364, notamment I, p. 234. En revanche, l'épithète *d'oikoumenikós* adressée à Pascal Ier n'est en rien singulière, cf. G. W. H. LAMPE, *A patristic Greek lexikon*, Oxford, 1961, s.v., même si elle a ici son poids.

justifier d'ériger publiquement le pape en juge d'appel du conflit suscité par le radicalisme novateur des Stoudites. Il n'est pas surprenant qu'une titulature également superlative accompagne les mentions de l'apôtre Pierre dans le commentaire anonyme à l'Evangile de Jean, attribué par son éditeur au milieu stoudite de ces mêmes annés[76], puis qu'un autre recours à Rome, celui de Stylianos de Néocésarée en 886, retrouve une titulature comparable à celle de Théodore, même si «l'Eglise catholique et apostolique» se présente clairement sous sa plume comme une totalité[77].

La période suivante comporte d'abord le long contentieux entre les deux patriarches, Ignatios, le fils castré de l'empereur déchu Michel I, mort en 877, et Photios, mort dans la retraite vers 891. Le pouvoir passera pendant ce temps de Michel III à son co-empereur et meurtrier Basile I^{e}, en 867. Une autre crise suit dans les premières années du Xe siècle, avec le quatrième mariage de Léon VI, fils de Basile. Le parti des moines soutient Ignatios, moine lui-même depuis l'adolescence, et déteste Photios, encore un laïc savant élevé d'un coup au patriarcat par la volonté impériale, mais resté avant tout un serviteur éminent de l'empire. Le Stoudiou n'est plus alors un champion mais seulement une composante du mouvement. Basile I^{e} lui assigne comme higoumène (864-866) le moine Theodoros Santabarênos. Stylianos évêque de Néocésarée écrit au pape Etienne V, en 886[78], que c'était un fils de Manichéen, étiquette significative; le père parti chez les Bulgares encore païens, toujours selon Stylianos, le garçon aurait été placé au Stoudiou par Bardas oncle de Michel III, et farouche antagoniste d'Ignatios. Il y aurait reçu la tonsure et plus tard Photios, devenu patriarche, l'aurait ordonné prêtre. Le même Photios, au témoignage de l'historiographie, l'introduisit auprès de Basile, inconsolable de la mort de son fils aîné, Constantin, et le moine magicien gagna la confiance de l'empereur en le faisant apparaître à ses yeux[79]. C'est alors que Basile en fit un moment l'higoumène du Stoudiou, tentative évidente de mainmise impériale

[76] K. HANSMANN, *Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium*, Paderborn, 1930, passim.

[77] *M.G.H.*, *Epist*. VII, p. 376/7 sq.

[78] Ibid., p. 378/24 sq. Cf. SYMEON MAGISTER cit., p. 692-693.

[79] SYMEON MAGISTER cit. n. préc. La violence anti-photienne de l'œuvre n'enlève rien à l'intérêt, et peut-être à l'authenticité, de ce qu'elle rapporte sur ce point.

et photienne sur ce bastion de la *libertas* monastique. Tandis qu'il occupait cette fonction, Photios lui adressa une lettre consacrée à répliquer aux adversaires des images sur la multiplicité des icônes du Christ[80]. Santabarenos calomnia le futur Léon VI auprès de son père, ainsi que d'autres personnalités du palais, et le nouvel empereur le fit revenir de son évêché d'Euchaïta pour lui infliger de sévères représailles[81].

Pourtant, la *Vie de Basile*, inspirée ou rédigée par Constantin VII, ne cite le Stoudiou ni dans la liste des travaux effectués sur l'ordre de celui-ci[82], ni à propos d'Ignatios et Photios. Le passage de Santabarênos à la tête du Stoudiou n'est mentionné ni par la *Vie de Basile*, ni par la *Vie de Léon*, qui lui fait suite dans le recueil des Continuateurs de Théophane, ni par Georges le Moine[83], ni même par Syméon Magistros, qui abhorre Photios[84]. Le couvent est en revanche cité comme lieu de réclusion d'ambitieux défaits: après l'échec du coup de Constantin Doukas au lendemain de la mort de Léon VI, Grêgoras son beau-père et Léon Khoirosphaktês sont tous deux arrachés à l'asile de S. Sophie et tonsurés là[85]. L'hagiographie est plus significative. Les Stoudites trouvent dans la cause d'Ignatios un objet conforme à leur tradition. Ils illustrent alors leur modèle, l'autorité primordiale des moines tenant tête au pouvoir impérial et à son collaborateur patriarcal. Ils exaltent à cet effet l'intransigeance et les souffrances de Théodore jadis, et de son disciple Nicolas, mort en 868. La *Vie B de Théodore Stoudite* s'exprime avec sévérité sur le patriarche Nicéphore[86]. La *Vie de Nicolas le Stoudite*, higoumène de 847 à 850, puis de 853 à 858, a été écrite avant 961, et sans doute bien

[80] Photius, *Epistulae* cit. no. 65, t. 1, p. 109 sq., «à l'higoumène Theodoros». En dépit de cet intitulé sans équivoque (à moins qu'il ne s'agisse d'un homonyme inconnu), les éditeurs hésitent à identifier le destinataire comme Santabarênos, et à dater la lettre en conséquence, parce que la lettre de Stylianos de Néocésarée citée supra n. 77 le qualifie d'*abbadion* à une tout autre date. Or, il n'y a rien de commun entre le titre d'higoumène, et cette appellation méprisante, qui désigne tout saint homme isolé et quelque peu suspect.

[81] Theophanes Continuatus, pp. 354-355.

[82] Ibid., p. 322 sq.

[83] Georgii Monachi, *Chronicon* cit., p. 845.

[84] Symeon Magister, pp. 692-693.

[85] Theophanes Continuatus, p. 384; Skylitzês p. 199/89.

[86] *P.G.*, 99, col. 157: lequel a bien agi, se demande l'auteur: celui qui, par *oikonomía*, accepta de réintégrer le prêtre Joseph, célébrant du remariage de Constantin VI, ou bien celui qui demeura inflexible?

avant, et elle est conservée dans un unique manuscrit du Xe siècle[87]. L'auteur raconte la formation de Nicolas dans ce couvent qui était «un ciel terrestre». Il rappelle l'héroïsme de Théodore pendant le second iconoclasme, mais il tait le conflit avec Methodios. Michel III «lève le sourcil contre sa mère», son oncle Bardas se vautre dans l'inceste[88]: Ignatios le censure, puis l'écarte de l'église, ce qui provoque sa déposition, son remplacement par Photios, «réputé pour sa piété et son grand savoir», enfin l'exil de Nicolas, qui sera dès lors constamment sollicité par les souverains, et même un moment emprisonné. Un récit catégoriquement ignatien donc, mais d'une modération notable à l'égard de Basile et de Photios. La *Vie d'Evariste le Stoudite* (819-897), composée peut-être dans le premier quart du Xe siècle, et conservée elle aussi dans un manuscrit unique du Xe siècle, complète celle de Nicolas[89]. L'hagiographie stoudite accompagne ainsi la crise jusqu'en ses derniers remous. Il n'en est que plus intéressant de constater l'absence du Stoudiou dans la *Vie d'Ignatios*, composée dans les premières années du Xe siècle en milieu patriarcal, par Nikêtas David[90]. En revanche, le Stoudiou fait figure de référence dans la *Vie du patriarche Euthymios*, composée entre 920 et 930 par un moine de son monastère de Psamathia[91]. A travers la fin de Basile I^e, sur laquelle commence le texte mutilé de l'unique manuscrit de la fin du XIe siècle, puis les débuts et le quatrième mariage de Léon VI, Euthymios, le moine devenu patriarche, apparaît comme ce qu'il ne semble pas avoir été, le modèle du père spirituel, auquel obéit même un empereur. Or, l'auteur ne manque pas une occasion de mettre en relief les relations excellentes qu'il entretient durant son patriarcat avec le couvent et son higoumène. Euthymios obtient même, à la demande pressante de ce dernier, Anatolios, que l'on n'interne pas au Stoudiou Theodoros Santabarenos. Si le quatrième mariage de Léon VI pose le même type de problème que le remariage de Constantin VI, les acteurs et la conjoncture sont diffé-

[87] *P.G.*, 105, col. 863-925 (cod. Paris gr. 1452).

[88] Cf. supra, n. 8.

[89] Ed. C. van de Vorst, in *Analecta Bollandiana*, t. 41(1923), pp. 295-326 (cod. Paris. gr. 1171).

[90] *P.G.*, 105, coll. 488-674. Sur la date, cf. R. Jenkins, *A note on Nicetas David Paphlago and the* Vita Ignatii, in *Dumbarton Oaks Papers*, t. 19 (1965), pp. 241-247.

[91] *Vita Euthymii patriarchae Constantinoupoleos*. Text, translation, Introduction, commentary by P. Karlin-Hayter, Bruxelles, 1970 (Bibliothèque de Byzantion, 3).

rents cependant. L'affaire ne concerne pas notre propos. Notons seulement ici la référence stoudite dans l'illustration des valeurs monastiques du temps, évidemment incarnées par Euthymios.

Et revenons au rôle que les Stoudites ont pu jouer dans les relations de l'Eglise de Constantinople avec Rome. La période du conflit autour d'Ignatios et Photios est marquée aussi par la rivalité des deux Eglises en Bulgarie, et, avant tout, par une importante élaboration théorique en milieu pontifical: Anastase le Bibliothécaire y joue un rôle primordial, et nous l'avions mentionnée déjà à propos du Pseudo-Denys[92]. Ce travail romain sur toile de fond carolingienne rencontre d'emblée la question de l'Empire d'Orient, et de ce fait ressaisit à l'occasion les événements et les héros du deuxième iconoclasme. Ecrivant à Michel III le 25 septembre 860, le pape Nicolas Ie rappelle avec insistance tant l'obligation de vénérer les images que les efforts en ce sens des papes précédents auprès de Constantinople[93]. Les lettres de Photios attestent en fait un courant iconoclaste encore bien vivace dans les années 860[94]. Lui-même le combat, et l'affirmation du pape ne s'adresse pas sur ce point à des adversaires. Mais elle appuie sa condamnation de la promotion immédiate de laïcs au patriarcat[95], et Photios est implicitement le nouveau Tarasios et le nouveau Nicéphore. Son élévation fait l'objet de mentions répétées dans les lettres de Nicolas Ier, auquel Photios adresse de son côté une lettre où il défend la mémoire de ses prédécesseurs en même temps que sa propre cause[96]. Or, dans tout cela, Rome ne se réfère pas à Théodore le Stoudite. Ecrivant à l'empereur le 28 Septembre 865, le pape évoque le rôle du siège romain au concile de 787, puis s'arrête sur Methodios. Il rappelle comment, réfugié à Rome pendant que la persécution sévissait *in Graecia*, «hic apud beatum Petrum et apud nos... donec apprehenderet campum certami-

[92] G. Arnaldi, *Il papato e l'ideologia del potere* cit.; *Anastasio Bibliotecario* cit.; *Giovanni Immonide e la cultura a Roma al tempo di Giovanni VIII*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano e Archivio Muratoriano*, t. 68 (1956), pp. 33-89.

[93] Nicolai I papae, *Epistolae*, in *M.G.H.*, *Epistolae*, t. VI, no. 82, notamment p. 437/6-10, et pp. 437/41-438/1-2.

[94] Photius, *Epistulae* cit., nos. 65 (cfr. supra n. 79), 134 à Jean Chrysocheir (sans date), 214 à Stephanos, iconoclaste repenti (entre 869 et 867), respectivement t. 1, p. 108 sq., p. 176 sq., t. 2, p. 117 sq.

[95] Nicolai I papae, *Epistolae* cit., no. 82, p. 436. Cf. les lettres du 18 Mars 862 à Photios lui-même (no. 83, ibid., p. 440/7-11), aux patriarches et aux Eglises d'Orient (no. 84, ibid., pp. 440-442), et à Michel III (no. 85, ibid., pp. 442-446).

[96] Photius, *Epistulae* cit., no. 290, t. 3, p. 124 sq.

nis iam satiatus lacte huius matris omnium sancte uidelicet Romanae ecclesiae catholicum dogma defendere fuerit eruditus», comment il a trouvé «auctoritatem praedicandi» et l'ordination sacerdotale elle-même auprès du siège romain[97]. Entre 870 et 879, Anastase le Bibliothécaire adresse à l'évêque Aion de Bénévent sa traduction du sermon de Théodore sur S. Barthélémy, et il trace de l'auteur un portrait vu de Rome: «Theodorus namque quidam sacerdos apud Constantinopolitanam urbem fuit temporibus Adriani et Leonis Romanorum pontificum, uir satis mirabilis, qui cum non solum scientia sed signis polleret, duum imperialium et insignium monasteriorum Studiis scilicet et Saccudiorum constitutus est abbas. Qui cum semper in apostolicae sedis communione persisteret et hereticorum menias et imperatorum uesaniam etiam tormentis affectus mentis uirtute repressit»[98]. Le pape sait bien pourtant que les Stoudites soutiennent Ignatios. Il propose aux deux partis de lui envoyer des représentants, et compte Nicolas, higoumène du Stoudiou, parmi d'autres, évêques et higoumènes, «de parte Ignatii archiepiscopi»[99]. Pourquoi alors ériger en exemple Methodios? en tant que patriarche? ou comme disciple vrai de Rome, alors que le motif de Théodore avait été plutôt de trouver un soutien romain à sa position radicale? Les Stoudites en tout cas ne sont plus tournés vers Rome comme par le passé. La *Vie* du même Nicolas le Stoudite ne comporte aucune mention romaine, alors qu'elle montre son héros en défenseur d'Ignatios. Et la désignation du pape dans la *Vie B* de Théodore, composée au plus tôt vers 855 par le moine stoudite Michel, ne se distingue pas de l'usage byzantin courant[100], tandis que la titulature plus marquée appuie, on l'a vu, le recours de Stylianos de Néocésarée contre Photios, dans ses lettres au pape de 886 et 891[101].

La question bulgare révèle une redistribution des cartes. Hadrien II adresse ainsi en 871 des reproches véhéments à ce même Ignatios pour lequel l'Eglise de Rome prenait fait et cause[102]. Ignatios a fait expulser du pays le clergé romain sans jugement pontifical. Le pape convient que lui-même avait auparavant empêché les prêtres du diocèse de Constantinople d'y officier. Mais c'étaient des gens de com-

[97] Nicolai I papae, *Epistulae* cit., no., 88, pp. 472-473.

[98] Texte cité supra n. 42.

[99] Nicolai I papae, *Epistolae* cit., no. 88, p. 482/4-8.

[100] P. ex. *P.G.*, col. 165 (τῷ Ῥώμης ἔδοξε προέδρῳ).

[101] *M.G.H.*, *Epistolae* t. VII, p. 375 et 381.

[102] Hadriani II papae, *Epistolae*, in t. *M.G.H.*, *Epistolae* t. VI, no. 42, p. 762.

munion photienne, frappés par conséquent de son interdit non seulement en Bulgarie, mais dans l'Eglise universelle. Et d'ajouter qu'il a été informé aussi d'ordinations de laïcs au diaconat, «parmi bien d'autres choses contraires aux principes ancestraux». Il faut lire dans ce contexte la *Vie de Blaise d'Amorion*, mort entre 909 et 912[103], telle que la conserve un unique manuscrit de facture stoudite des IXe-Xe siècles, dans un Ménologe de Décembre[104]. Originaire d'Amorion, Blaise est ordonné sous le patriarcat d'Ignatios d'abord sous-diacre par le métropolite de Pessinonte, Eustratios, fervent ignatien, puis diacre à S. Sophie, où il rencontre un moine inconnu, qui lui dit être en partance pour Rome, «grande et éclatante entre les villes». Blaise quitte alors tout pour le suivre. Or, c'était un scélérat, qui le débarque en Bulgarie, et le vend à un «Scythe». Celui-ci le relâche, la contrée est alors en voie d'évangélisation, les habitants cherchent à le retenir. Il s'en va pourtant, passe le Danube, tombe sur des brigands qui l'abandonnent en un lieu désert, d'où un ange le ramène «chez les Bulgares». Il y devient familier de l'évêque local, et celui-ci, enfin, l'emmène à Rome, où lui-même se rendait pour prier, «en sorte qu'avec lui, et tout droit, il atteignit la ville objet de son désir». Il la parcourt avec un pieux ravissement, laisse repartir l'évêque, et s'installe au monastère grec de S. Césaire, lui-même fondé au IXe siècle[105]. Il y devient moine, et plus tard, malgré lui, prêtre. Il fait des miracles, sa notoriété va croissant, le pape l'envoie souvent chercher, et lui ouvre les secrets de son cœur, comme à un homme tout proche de Dieu. Dès lors, il n'a plus que faire à Rome, et, avec trois disciples fidèles, il gagne Constantinople, où l'attire la renommée du couvent de Stoudiou jadis établi par Théodore, «celui qui éclaira la terre entière de son flambeau dogmatique». Désireux d'y suivre la règle angélique, il est accueilli par l'higoumène Anatolios[106], qui signale au patriarche Antonios Kauleas (893-901)[107] qu'il vient d'arri-

[103] *Acta SS. Novembris* IV (1925), pp. 656-669.

[104] Cod. Paris. gr. 1491.

[105] Cf. G. FERRARI, *Early Roman monasteries*, Città del Vaticano, 1957, p. 88-91: si la première mention d'un couvent grec sur le Palatin remonte à 825, le titre de S. Césaire est précisé pour la première fois sous le pontificat de Léon IV (847-855) par le *Liber Pontificalis*.

[106] Bien attesté dans la *Vita Euthymii patriarchae* cit., passim.

[107] La *Vie d'Antonios Kauleas* (version latine in *P.G.*, 106, coll. 181-200) souligne la formation monastique de son héros, mais ne mentionne aucun établissement. Son thème est l'entente parfaite entre empereur et patriarche. Une exhortation sur les bienfaits de la confession adressée aux moines du Stoudiou par un patriarche Antonios

ver de Rome. Le patriarche en informe l'empereur, déjà prévenu par une vision, et qui sollicite les prières de Blaise. Plus tard, celui-ci gagnera l'Athos, où il séjournera des années durant avant de revenir mourir à Constantinople, fin qui ne concerne plus notre propos. Le récit s'ordonne évidemment à partir de ce couvent où l'œuvre a été écrite: après la clause préliminaire des débuts ignatiens, le sens réside dans le séjour bulgare d'un homme qui est alors diacre de la Grand Eglise; et, pour vénérable que soit Rome, dans l'attitude respectueuse du pape, simplement désigné comme *pápas*, puis de l'empereur et du patriarche. L'affirmation stoudite face à la figure double du pouvoir à Byzance subsiste donc, ramenée il est vrai au lieu commun de toute hagiographie monastique. Mais elle s'exprime clairement aussi face à Rome. Blaise est auréolé à Constantinople du prestige romain, mais sur le terrain bulgare le Stoudiou est du côté de Byzance, comme le patriarche Ignatios lui-même: c'est là une donnée inconnue de la période précédente, au sein d'une conjoncture devenue différente, et elle s'accorde avec le caractère officiel, et pour ainsi dire diplomatique, que la règle stoudite revêtira au Xe siècle, dans l'empire et au dehors.

La troisième et dernière époque envisagée ici s'ouvre en effet après la clôture définitive du contentieux laissé par l'affaire d'Ignatios et Photios, et le quatrième mariage de Léon VI, soit avec le tome de 920. L'entente du Stoudiou avec le pouvoir impérial et patriarcal prend un tour sans précédent, peut-être parce que le Xe siècle est, peut-on dire, celui de la victoire entière des moines sur l'empereur. Il n'est pas fortuit que la procession impériale du 29 août pour la mémoire de Basile Ier se rende au Stoudiou sous Constantin VII, tandis qu'on la voyait aux SS. Apôtres dans les dernières années du IXe siècle[108]. On comprendrait aussi dans cette perspective que la *Vie A de Théodore Stoudite* fût, comme certains le pensent, l'œuvre de Théodore Daphnopatês, secrétaire de Romain Ier[109], lui-même pénétré

(cod. Hierosol. Sab. 162, s. XV, ff. 450v-454v) lui est attribuée par A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, t. II/1, St. Pétersbourg, 1894, pp. 274-276.

[108] Cf. le *Traité de Philothée* (899) ed. N. OIKONOMIDÈS, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972, p. 221/10-15, et la n. 264, ibid., p. 220, avec la référence au *Livre des cérémonies*, ed. I. I. Reiske, Bonn, 1829, pp. 562-563.

[109] J. Darrouzès ne crédite Daphnopatès que d'«une retouche légère de source», car l'auteur de la Vie A «parle un peu partout comme un moine studite» (THÉODORE DAPHNOPATES, *Correspondance*, ed. J. Darrouzès, L. G. Westerink, Paris, 1978, pp. 5-6).

à l'égard des moines d'une ferveur manifeste[110]. Le monachisme triomphant est cénobite, et donc de modèle stoudite. La règle du Stoudiou inspire textuellement ce qui subsiste des dispositions prises par Athanasios de Lavra pour l'établissement inauguré en 963 sous le patronage des frères Phokas[111]. Le Stoudiou est distingué par Jean Ier Tzimiskês: son higoumène, Euthymios, met au point, avec l'accord des autorités de l'Athos, le règlement donné à celui-ci par l'empereur en 972[112]. En 974, le même Tzimiskês désigne comme patriarche le Stoudite Antonios, qui était *synkellos*[113], et lié à la grande famille des Sklêroi[114], dont Tzimiskês était parent par son premier mariage. Un autre *synkellos* stoudite, Jean, est attesté en 974[115]. Un Stoudite, Alexis III, occupe à nouveau le trône patriarcal de 1026 à 1043, et sa rédaction, perdue, de la règle sert de base à celle du monastère des Grottes à Kiev[116]. Selon Skylitzês[117], Alexis avait été choisi par l'empereur Basile II, si bien qu'après une première tentative contre lui à l'instigation de Michel IV, Michel V le déposa en même temps qu'il tentait de se défaire de Zoê, détentrice de la légitimité. Enfin, la fonction de retraite volontaire ou forcée que le couvent avait remplie aux IXe et Xe siècles demeure bien marquée au XIe[118].

[110] THEOPHANES CONTINUATUS, p. 418.

[111] J. LEROY, *La réforme studite*, in *Il monachesimo orientale* cit., pp. 181-214; *La conversion de saint Athanase l'Athonite à l'idéal cénobitique et l'influence studite*, in *Le millénaire du Mont-Athos, 963-1963*, t. 1 Chevetogne, 1963, pp. 101-120.

[112] *Actes du Protaton*, ed. D. Papachryssanthou, Paris, 1975 (Archives de l'Athos 7), no 7, p. 209 cf. Introduction, pp. 95-102.

[113] Charge auprès du patriarche, puis dignité dans la seconde moitié du Xe siècle cf. OIKONOMIDES, *Listes de préséance* cit., p. 308.

[114] SKYLITZÊS, p. 311/81-83 et p. 328/53-55.

[115] Cod. Paris. gr. 724, de facture stoudite (Homélies de Jean Chrysostome), cf. l'essai de N. ELEOPOULOS, 'Η βιβλιοθήκη καὶ τὸ βιβλιογραφικὸν ἐργαστήριον τῆς μονῆς τῶν Στουδίου, Athènes 1967. Ce même Jean sans doute est l'higoumène qui coupe en 960 les cheveux des sœurs de Romain II (SKYLITZÊS, p. 252/13).

[116] Selon MINISCI, *Riflessi studitani* cit., p. 216. La *Chronique de Kiev* rapporte que l'higoumène Théodose s'informa auprès d'un moine stoudite qui se trouvait à Kiev, copia la règle, et que celle-ci s'étendit ensuite aux autres couvents, alors que le modèle initial de la Laure des Grottes avait été rapporté de l'Athos (*Russian Primary Chronicle (The)*, transl. ed. S. H. Cross, O. P. Sherbowitz-Wetzor, Cambridge, Mass. 1954, pp. 139-142, sous l'année 1051); les éditeurs notent que le métropolite Georges, donné comme compagnon du moine en question, est attesté à Kiev en 1071. Sur la situation sociale du monastère, A. POPPE, *Le prince et l'Eglise en Russie de Kiev*, in *Acta Poloniae Historica* t. 20 (1969), p. 103.

[117] SKYLITZÊS, pp. 368-369/1, 401, 418.

[118] Ibid., pp. 384/14-15, 419/47-48, 420/71.

Dès le Xe siècle toutefois, les empereurs qui n'appartiennent pas à la lignée macédonienne tendent à privilégier chacun un monastère, élu parfois avant leur arrivée au pouvoir: la Grande Laure du mont Athos pour Nicéphore II Phokas, on le sait, le monastère de la Theotokos Peribleptos (Vierge Insigne) dans la capitale pour Romain III Argyros[119], le Monastère Neuf (Nea Moni) de Chio pour Constantin IX Monomaque[120]. La piété laïque qui se développe aux XIe-XIIe siècles préfère d'ailleurs prendre comme modèle le règlement de la Theotokos Evergêtis (Bienfaisante)[121], du milieu du XIe siècle. Et puis les enjeux ont changé. Nikêtas Stêthatos, qui jouit d'un prestige ascétique hors de pair, peut bien infliger aux amours illicites de Constantin IX une dénonciation retentissante, et sans effet[122], la question primordiale n'est plus la soumission de l'empereur aux règles canoniques, mais le combat contre l'explosion hérétique. Or, le Stoudiou n'y occupe aucune place, le premier rôle monastique revenant, semble-t-il, au couvent de la Peribleptos, avec, à la fin du siècle, une participation impériale aux modalités sans précédent, en la personne d'Alexis Ier Comnène et de son frère Isaac[123].

Le Stoudiou lui-même ne se résume du reste pas aux compétences officielles que l'on vient de voir. Il est en effet le théâtre d'un essor mystique que nous suivons sur trois générations de filiation spirituelle: le moine Syméon «le modeste», mort vers 986, son éclatant discipline, Syméon le Nouveau Théologien, mort en 1022, Nikêtas Stêthatos enfin qui, poussé par l'Esprit Saint, compose la biographie du précédent[124]. Nous l'avons vu plus haut dans la lignée du Pseudo-Denys. Il écrit aussi une nouvelle rédaction du *typikon* du Stou-

[119] JANIN, *Géographie ecclésiastique*. I. 3, cit., supra n. 5, pp. 218-222.

[120] Etat de question in CH. BOURAS, *Nea Moni on Chios. History and architecture*, Athènes 1982, pp. 21-28.

[121] Ed. P. GAUTIER, *Le typikon de la Théotokos Evergétis*, in *Revue des études byzantines*, t. 40 (1982), pp. 5-101; seul le règlement liturgique compte celui du Stoudiou parmi ses sources (ed. cit. p. 8). Cf. E. PATLAGEAN, *Les donateurs, les moines et les pauvres dans quelques documents byzantins des XIe et XIIe siècles*, in *Horizons marins, itinéraires spirituels (Ve-XVIIIe siècles)*, H. Dubois, J. C. Hocquet, A. Vauchez eds., Paris 1987, t. 1, *Mentalités et sociétés*, pp. 223-229.

[122] SKYLITZÊS, p. 434/65-71.

[123] Cf. E. PATLAGEAN, *Aveux et désaveux d'hérétiques à Byzance XIe-XIIe siècles*, in *L'Aveu*, Rome, 1986, pp. 243-260.

[124] NICÉTAS STETHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)*, ed. trad. I. Hausherr et G. Horn, Roma, 1928 (Orientalia Christiana, XII/45). L'œuvre est postérieure à 1052, et peut-être à 1054.

diou[125]. Et il jouera un rôle dans la rencontre avec l'ambassade de Humbert de Silva Candida. Nourrie à des sources classiques, la mystique du Nouveau Théologien est néanmoins profondément moderne, je veux dire accordée à la modernité religieuse du XIe siècle. Mais il suffira ici de rappeler quelques données de la *Vie* due à Nikêtas. Le Nouveau Théologien proclame sa fidélité à l'héritage «d'inspiration divine» de Théodore, par exemple lorsqu'il passe à son successeur, Arsenios, ses pouvoirs d'higoumène de S. Mamas. Et à l'issue du procès qui lui est fait, Nikêtas met dans la bouche du patriarche Sergios une comparaison de son attitude à l'héroïque fermeté des Stoudites d'antan[126]. En réalité, la lignée spirituelle de Syméon le Modeste a opéré une transposition complète des valeurs établies jadis par Théodore. L'obéissance requise n'est plus celle de chacun des moines au père de la communauté, mais du disciple à son père spirituel, dans un rapport garanti et guidé par des manifestations de l'Esprit Saint. L'autorité dans l'Eglise n'appartient même plus aux moines prêtres en général, mais à ceux d'entre eux que distingue cette inspiration directe[127]. C'est en ce sens que Nikêtas a la vision du Nouveau Théologien revêtu des ornements patriarcaux. Et c'est la raison du procès de celui-ci. Il instaure en effet dès 987 une commémoration publique de Syméon le Modeste, au cours de laquelle son image est offerte à la vénération des fidèles. Il s'attire ce faisant les attaques d'Etienne, métropolite de Nicomédie et syncelle, la réprobation croissante d'une partie de la hiérarchie et, en fin de compte, du synode. Or, à lire le récit de Nikêtas lui-même, les adversaires du Nouveau Théologien ne lui reprochaient, au premier chef, ni l'initiative personnelle d'un tel culte, si familière à la pratique byzantine, ni la vénération de cette image, qui en était partie intégrante. Le fond de l'affaire, qui traîne entre 1003 et 1010, et se termine d'ailleurs à l'avantage du Nouveau Théologien, est que la sainteté même de Syméon le Modeste leur parut contestable et suspecte. Nikê-

[125] Cf. LEROY, *La réforme studite* cit.

[126] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* cit., 108 (p. 150).

[127] Ibid., introduction, p. LXXIX. cf. BECK, *Kirche und theologische Literatur* cit., p. 360 sq; A. P. KAŽDAN, *Predvaritel'nyje zamečanija o mirovozzrenij vizantijskogo mistika X-XI vv. Simeona* (Remarques préliminaires sur la vision du monde de Syméon mystique byzantin des Xe-Xe siècles), in *Byzantinoslavica*, t. 28 (1967), pp. 1-38, présente et discute l'état de la question: celle-ci est hors de propos ici, et il serait démesuré de l'aborder, et de reprendre, par exemple, la recherche de rapports avec le Pseudo-Denys.

tas en explique le motif: Syméon avait atteint «l'insensibilité», entendez notamment sexuelle, mais il feignait «la sensibilité», tant par humilité que pour mieux «pêcher» les âmes[128]. Le rapprochement s'impose avec le procès fait en 1030 aux moines d'un couvent de Lycaonie[129], rebondissement de faits déjà poursuivis sous le patriarcat de Polyeuktos (956-970): culte rendu au fondateur et maître, avec la vénération de son image; «insensibilité», là clairement hérétique d'après le contexte; accusation présentée par un membre de la hiérarchie, le métropolite de Sidê, devant le synode; destruction des images ordonnée à l'issue du procès, parmi d'autres sanctions.

Cette affaire se déroule sous le patriarcat du Stoudite Alexis, et dans les années où Nikêtas indique à mots couverts des difficultés supportées au sein de sa propre communauté[130].

Nous arrivons aux abords de 1054. Une interpolation à Skylitzês, placée dans la marge de deux manuscrits du XIIe siècle, puis intégrée à l'œuvre dans un autre, du XIVe[131], rapporte que le patriarche Michel Kêroularios ôta du Synodikon liturgique le nom de Théodore, à la suite d'un «heurt» avec Michel Mermentoulos, l'higoumène du Stoudiou. Celui-ci en appela à l'empereur, qui ordonna le rétablissement. Ainsi, un motif qui nous reste malheureseument inconnu ressuscitait un moment l'antagonisme ancien entre le patriarche et le couvent. Toutefois, le même Théodore compte parmi les sources de la *Panoplie* attribuée à Kêroularios, lequel était au demeurant très influencé par la spiritualité contemporaine du Stoudiou telle que nous venons de l'évoquer à travers Nikêtas Stêthatos[132]. L'auteur de la *Panoplie*, en tout cas, utilise une lettre de Théodore au patriarche Methodios, et sa réponse à trois questions: sur les églises où la communion est celle de prêtres qui ont communié avec l'hérésie; sur l'accès à des corps saints dans ces cimetières qui sont aux mains de

[128] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* cit., 81 (p. 110).

[129] Texte et traduction in J. GOUILLARD, *Quatre procès de mystiques à Byzance (vers 960-1143). Inspiration et autorité*, in *Revue des études byzantines* t. 36 (1978), pp. 44-53.

[130] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* cit., 133, cf. introduction, p. XVIII.

[131] SKYLITZÊS pp. 433/40-434/60.

[132] Cf. A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios. 1. Studien 2. Quellen und Studien zum Schisma des XI Jahrhunderts*, Paderborn, 1924-1930, ici t. 2, p. 103 sq. L'attribution est contestée par J. DARROUZES, *Les documents grecs concernant le concile de Lyon in 1274. Année charnière, mutations et continuités*, Paris, 1977, ici p. 172. Cf. V. LAURENT, J. DARROUZÈS, *Dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris, p. 127, n. 2.

prêtres ainsi pollués; sur les moines qui, pour prier et pour manger, coudoient le premier venu[133]. Enfin, Nikêtas Stêthatos, simple moine prêtre à cette époque, et non encore higoumène comme il le sera plus tard, joue un rôle notable dans les polémiques précédant la rupture: ses écrits sont conservés en grec[134], et pour une part dans la traduction latine des envoyés romains, avec une réplique cinglante d'Humbert[135]. Celui-ci reproche d'emblée à Nikêtas de sortir de sa place de moine: «decet enim unamquamque professionem se sub mensura sui habitus et gradus cohibere, ne conturbet ecclesiae dignitatis ordinem totum, dum non suo contentus officio praeripere quaerit alienum»; or, Nikêtas manque entièrement à la «coenobitalis disciplina». La *Commemoratio* du cardinal[136] le montre du reste sacrifié à la partie romaine par Constantin IX lui-même: la délégation romaine se rend au monastère de Stoudiou le jour de la fête du Baptiste, patron de celui-ci. L'empereur et son entourage sont présents. Nikêtas anathématise un écrit portant son nom, dirigé contre le siège romain et l'Eglise latine, et intitulé *Sur les azymes, le Samedi, et le mariage des prêtres*, et aussi tous ceux qui contestent la primauté de Rome et la continuité ininterrompue de son orthodoxie. A la demande des Romains, l'empereur fait brûler l'oeuvre en question. Le lendemain, toujours selon Humbert, Nikêtas va trouver les Romains à leur résidence, «a quibus accipiens perfectam suarum propositionum solutionem iterum sponte anathematizavit omnia dicta et facta vel tentata adversus primam et apostolicam sedem. Sic ab eis in communionem receptus effectus est eorum familiaris et amicus».

Le sens de l'épisode est peut-être moins simple qu'il n'y paraît. Nikêtas insère dans la *Vie de Syméon*, écrite on s'en souvient après 1052, et sans doute 1054, une histoire qui donne à son héros le beau rôle dans un rapport avec Rome, et mieux encore avec un évêque latin[137]: celui-ci avait commis accidentellement un meurtre sur la personne d'un neveu qui le servait. Inconsolable, il se rend en pénitent

[133] *Panoplie*, ed. Michel, 23, 6, 15, 20 (Ibid., t. 2, p. 240).

[134] Cf. DARROUZÈS, introduction à Nicétas Stéthatos, *Opuscules et lettres* cit., pp. 11-12.

[135] Ed. C. WILL, *Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saeculo undecimo composita exstant*, Leipzig-Marburg 1861, p. 136 (HUMBERTI... *responsio sive contradictio adversus Nicetae Pectorati libellum*).

[136] Ibid., p. 150 sq.

[137] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* cit., 53 sq. (p. 70 sq.).

à Rome, confesse sa faute au pape et à son entourage épiscopal, et en reçoit pardon et consolation. Cela ne le soulage pas, et il gagne Constantinople dans le même appareil, avec le dessein de se faire ermite. Un sien ami, le patrice Genesios, l'en dissuade, et le dirige vers le couvent de S. Mamas, dont le Nouveau Théologien, son propre père spirituel, est alors higoumène. L'évêque y devient moine, sous le nom de Hierotheos, et s'y épanouit. En dépit de tous les contentieux, la *Vie de Syméon* reste donc du côté de Constantinople, comme la *Vie de Blaise d'Amorion*. Ou plus exactement du côté d'un couvent constantinopolitain. On s'est peut-être trop étonné en effet du peu d'ampleur de la polémique de Nikêtas contre les Latins. La rupture de 1054 se déroule entre membres de la hiérarchie épiscopale. Le moine Nikêtas n'en est pas, comme le lui rappelle le cardinal Humbert, et peut-être en tant que spirituel ne pouvait-il en épouser vraiment la cause, quel que fût son accord sur le fond du différend. D'ailleurs, l'histoire des relations entre les deux monachismes ne suit pas, au XIe siècle, exactement la même ligne[138].

Je ne saurais apporter ici de conclusion à l'histoire du Stoudiou, ni à celle du triangle de pouvoirs que je rappelais en commençant, empire, papauté, moines, puisque 1054 n'introduit ni un terme ni même une coupure dans l'une ou dans l'autre, nous en sommes tous d'accord. Le dossier que je viens de présenter appelle cependant deux remarques, au moment de le refermer. La première porte sur la documentation. Celle-ci s'est avérée faite pour une grande part non de textes qui se recoupent, mais de silences qui se complètent. L'on y discerne en outre le constant travail sur soi, la réinterprétation constante de ce qui s'est déjà produit, par quoi tout événement passé est pour les hommes de ce temps-là en voie de devenir à nouveau présent. Ce sont deux modes d'attestation dont la lecture nous est, aujourd'hui, également difficile. En second lieu, je voudrais revenir au sens de la période que je viens de parcourir. Elle est elle-même divisée. La personnalité et le génie de Théodore, autant que son recours retentissant à Rome, ont immobilisé l'attention sur ce qui ne fut en réalité qu'un moment du premier IXe siècle. Avec les années 860, la position du Stoudiou bascule, malgré tout; sa résistance au pouvoir impérial et à son patriarche, Photios, ne suffit pas à l'en-

[138] Récolte de faits par P. McNulty et B. Hamilton, «*Orientale lumen et magistra latinitas*»: *Greek influences on Western monasticism (900-1100)*, in *Millénaire du Mont-Athos* cit., t. 1, pp. 181-216.

traîner vraiment dans le camp d'un pouvoir pontifical devenu plus entreprenant et plus théoricien qu'au début du siècle. Le couvent s'affirme au contraire aux côtés des empereurs du Xe siècle, comme une référence prestigieuse et classique au sein d'un pouvoir monastique désormais reconnu et intégré. Tout bouge à nouveau dans la chrétienté du XIe siècle, du côté hellénique également, et au Stoudiou comme ailleurs. Je devais m'arrêter là. Et mon exposé n'aura envisagé que la face byzantine d'une histoire générale, qui reste dans une large mesure à faire. Elle prendrait comme objet toutes les lectures du Pseudo-Denys du IXe au XIe siècle, mais aussi les cas de figure successifs des empereurs de l'Est et de l'Ouest entre l'armature de leur épiscopat et l'autorité réformatrice de leurs moines. Eglise des moines, Eglise des évêques: à l'Est autant qu'à l'Ouest, je voudrais l'avoir suggéré, nous sommes alors dans le «temps des moines»[139].

[139] DUBY, *Les trois ordres* cit., p. 209 sq. cf. les deux études récentes de D. IOGNA-PRAT *Le «baptême» du schéma des trois ordrs fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle*, in *Annales E.S.C.* (1986), pp. 101-126, et surtout, pour les besoins de notre comparaison, *Continence et virginité dans la conception clunisienne de l'ordre du monde autour de l'an mil*, in *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes-rendus* (1985), pp. 127-146.

BYZANCE ET LES MARCHÉS DU GRAND COMMERCE, VERS 830-VERS 1030. ENTRE PIRENNE ET POLANYI

«En réalité, le capitalisme est bien plus ancien que l'on n'est ordinairement tenté de le croire. Sans doute, son action dans les temps modernes a été beaucoup plus envahissante qu'au moyen âge. Mais il n'y a là qu'une différence quantitative, non une différence qualitative, une différence d'intensité et non une différence de nature».
(Henri Pirenne, Les *périodes de l'histoire sociale du capitalisme,* 1914).

«Markets occur in all kinds of societies, and the figure of the merchant is familiar to many types of civilization. But isolated markets do not link up into an economy... Predominance of markets emerged not as a matter of degree, but of kind».
(Karl Polanyi, *Our obsolete market mentality,* 1947).

L'histoire du grand commerce pendant le haut Moyen Age, entre la fin de l'empire romain d'Occident et le début des Croisades, n'a été longtemps qu'une enquête régressive sur les commencements et les antécédents d'un essor irrésistible et singulier, celui de l'Europe occidentale. En 1935, Henri Pirenne achevait ainsi de rédiger *Mahomet et Charlemagne.* Le livre, posthume, parut en 1937[1], onze ans

[1] Le titre est déjà celui d'un article publié par Pirenne dans le vol. I de la *Revue belge de philologie et d'histoire* en 1922, repris in H. PIRENNE, *Histoire économique de l'Occident médieval,* s. l. 1951, préf. d'E. Coornaert, pp. 62-70. Il est juste toutefois de rappeler le tableau qu'il traçait en 1933 dans son *Histoire économique et sociale du Moyen Age* (ibid., p. 170): un «trafic très vivant» unissant à «ses lointaines annexes italiennes» un empire grec où se poursuivait «la vie urbaine avec tous les besoins de luxe qu'elle entraîne».

après la *Social and economic history of the Roman Empire* de M. I. Rostovzev (Oxford 1926), deux ans avant le premier volume de *La société féodale* de Marc Bloch (1939). On montrerait aisément ce que ces trois oeuvres contemporaines ont, au fond, de commun. Pirenne voyait l'irruption maritime de l'Islam produire une rupture historique dans une Méditerranée qu'il jugeait peu différente encore, en dépit des invasions germaniques, de ce que l'Empire romain l'avait faite. Byzance est évidemment en scène aussi dans son livre, mais sur le côté: «après (l'invasion de l'Islam) l'empereur en est réduit à la défensive dans les eaux grecques en attendant qu'il appelle au XIe siècle l'Occident à son secours. L'Islam le fixe et l'absorbe. Toute l'explication de sa politique est là. L'Occident lui est désormais fermé» (éd. 1992, p. 128). Et voilà tout. On enchaîne sur Venise sans même préciser qu'au XIe siècle l'Islam en question est turc, et continental... Le vrai propos est en effet le bilan du choc infligé par l'Islam devenu marin à ce vainqueur historique futur qu'est l'Occident. Discutable et saisissante, l'hypothèse Pirenne n'a cessé, on le sait, de stimuler la recherche en tous sens[2]. La réplique retentissante de Maurice Lombard se concentrait sur l'Islam[3], et Roberto Lopez fut peut-être le seul à s'efforcer de faire néanmoins une place équitable à Byzance, dans un travail dont l'objet demeurait l'Occident[4]. Byzance a été ordinairement laissée en marge, quand elle n'a pas servi de repoussoir comme dans le livre classique de Heyd[5]. Une confrontation récente de l'hypothèse Pirenne avec l'archéologie l'exclut même purement et simplement, peut-être il est vrai pour des raisons documentaires, de l'histoire qui se fixe comme problème la grande transition d'où est issue l'Europe[6].

[2] Cf. H. PIRENNE, *Histoire économique et sociale du Moyen Age*, éd. par H. Van Werveke, Paris, 1963, 1969², aux pp. 197-200 de l'«annexe bibliographique et critique»; et R. S. Lopez, *Quaranta anni dopo Pirenne* in *La navigazione mediterranea nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1978 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXV), pp. 15-31.

[3] Le nom de Pirenne ne figure pas dans son article-manifeste, M. LOMBARD *Les bases monétaires d'une suprématie economique: l'or musulman du VIIe au XIe siècle*, in «*Annales Economies, sociétés, civilisations*, II (1947), pp. 143-160. En revanche, il public l'année suivante *Mahomet et Charlemagne, le problèm économique*, ibid., III (1948), pp. 188-199, où il objecte que Pirenne s'est fondé sur les seules sources occidentales, et rend hommage à Roberto Lopez pour avoir franchi leur «cercle magique».

[4] P. ex. R. S. LOPEZ, *Byzantium and the world around it: Economic and institutional relations*, Londres, 1978.

[5] W. HEYD, *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age*. Ed. fr., Leipzig, 2 vols. 1886-86 (repr. Amsterdam, 1959), pp. 55-56.

Au delà des difficultés de documentation, qui sont réelles, il y a là l'expression historiographique, et pour finir universitaire, d'un contentieux fondamental de la conscience européenne, que l'on ne saurait exposer ici, et en vertu duquel Byzance a été cantonnée par les idées reçues dans une continuité, ou même une immobilité, depuis l'antique, et privée en conséquence de toute autre histoire qu'une diachronie[7] du déclin. D'un autre côté, le questionnaire sur le grand commerce a conservé l'empreinte de l'orientation régressive indiquée plus haut, puisqu'il s'est agi dans le fond de saisir si l'on pouvait la naissance, ou du moins les signes avant-coureurs, du capitalisme, de cette forme singulière dont l'expansion triomphale s'est confondue avec celle de l'Europe occidentale, sa matrice. L'intention était explicite chez Pirenne. On en voit même un reflet chez les historiens de Byzance, et cela dans leur lecture du rôle économique de l'Etat[8]. En tout état de cause, on a trop souvent mesuré le grand commerce byzantin à l'aune des républiques marchandes italiennes à leur belle époque. Au regard d'un tel modèle, Byzance ne pouvait que recevoir une mauvaise note.

Vingt ans après *Mahomet et Charlemagne*, en 1957, et après le bouleversement politique et intellectuel de l'Occident, le Hongrois Karl Polanyi publiait, avec la complicité de ses collègues Arensberg et Pearson, les travaux du séminaire qui s'était tenu en 1953-1955 à l'Université Columbia de New York, où il enseignait l'histoire économique générale depuis son arrivée aux Etats-Unis en 1947. Le thème en avait été «the institutionalization of the economic process», et le volume qui en résultait, *Trade and market in early Empires*[9], opérait une révolution copernicienne, à laquelle la richesse de ses études sur l'Amérique avant la conquête apportait une contribution dé-

[6] R. HODGES, D. WHITEHOUSE, *Mohammed, Charlemagne and the origins of Europe. Archaeology and the Pirenne thesis*, Ithaca N. Y., 1983.

[7] J'emploie sciemment ici le terme d'origine linguistique jugé en principe impropre à l'histoire par J. Le Goff (F. FURET, J. Le GOFF, *Histoire et ethnologie* in *Mélanges F. Braudel*, II, Toulouse, 1973, pp. 242-243).

[8] Cf. A. HARVEY, *Economic expansion in the Byzantine Empire 900-1200*, Cambridge, 1989.

[9] K. POLANYI, C. M. ARENSBERG, H. W. PEARSON eds., *Trade and market in early Empires. Economies in history and theory*, New York, Londres, 1957, rééd. 1965, auquel j'emprunte les précisions historiographiques.

cisive, et dont la fécondité dans le champ de l'anthropologie devait se prolonger des années durant.

Pourtant, l'objet véritable de Polanyi et de ses compagnons n'était autre que l'économie de marché du milieu du XXe siècle. Ils démontraient que le marché comme instance globalement déterminante du système économique, et du système social lui-même, constituait un cas singulier et atypique dans l'anthropologie historique des sociétés humaines, inséparable du reste d'autres singularités, la liberté individuelle d'entreprendre, de choisir son conjoint, et sa confession. Ils procédaient par l'analyse d'exemples pris dans l'Amérique précoloniale, le Dahomey de la traite, ou l'Orient ancien. Harry Pearson redressait brillamment, pour sa part, les perspectives faussées des historiens de l'Antiquité classique, qui, écrivait-il, à l'exception partielle de Max Weber, avaient été en fait incapables de concevoir qu'une économie élaborée, pourvue d'un grand commerce, de monnaie, et de lieux de marché, pût être organisée autrement qu'en référence au marché général comme système[10]. Et parmi ceux-là Rostovtzev, dont le grand livre cité plus haut avait posé un jalon important dans ce que Karol Modzelewski appelait un jour ici même la généalogie sélective de la culture européenne[11]. Or, les exemples réunis par les participants au séminaire dégageaient au contraire des traits qui manquaient au système de marché de l'Occident moderne, alors qu'ils étaient récurrents partout ailleurs. D'abord, concluaient les auteurs, l'économie est là non une instance mise à nu et reconnue comme telle, mais une composante indissociable de la structure sociale totale. Il s'ensuit entre autres que la maximisation du profit ne peut donc constituer une fin à soi suffisante, ni à plus forte raison prioritaire. Ce premier caractère nous est devenu familier depuis les travaux des anthropologues, et dans une certaine mesure des historiens, au cours des années soixante, et au fond il était déjà implicite dans l'*Essai sur le don* de Mauss[12]. Le second en revanche n'a peut-être pas retenu encore l'attention qu'il mérite, et c'est la distinction radicale entre le grand commerce (*trade*) et le marché plus ou moins local (*market*), que l'on observe dans les sociétés étrangères au système du marché comme instance globalement déterminante. Grand commerce et marché, expliquait-on, se distinguent dans leurs lieux, leurs acteurs, leurs marchandises, et avant tout dans leur statut. Le grand commerce, au sens le plus général, et dans la diversité de ses formes pratiques, demeure la prérogative directe du pouvoir politique, qui tend même à lui assigner un lieu, privilégié et surveillé à la fois, que Polanyi désigne comme le *port of trade*. J'ai cru trouver dans ces définitions le fil conducteur de mon exposé.

[10] H. W. PEARSON, *The secular debate on economic primitivism*, in *Trade and market* cit., pp. 3-11.

[11] K. MODZELEWSKI, *L'organizzazione dello stato polacco nei secoli X-XIII. La società e le strutture del potere*, in *Gli Slavi occidentali e meridionali nell'alto medioevo*, Spoleto, 1983 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXX), p. 558.

[12] M. MAUSS, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* in *Année sociologique (L')*, N. S. I (1925), pp. 30-186, repris in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, 1950, pp. 143-279.

Le dossier byzantin doit en tout état de cause être rouvert. L'accroissement d'une documentation multiple sur les IXe-Xe siècles éclaire mieux désormais l'espace immense au sein duquel Byzance prend sa place à cette époque, une Méditerranée orientale à la Braudel, si j'ose dire, étayée, prolongée par un réseau de communications maritimes et continentales à moyenne et longue distance. Il devient dès lors possible de faire choix de Byzance comme domicile et comme observatoire au sein de cet espace. Le propos n'est évidemment pas de récrire à l'envers l'histoire du grand commerce de ce temps, mais tout de même d'en ajuster les perspectives en restituant plus complètement à Byzance son rôle, son originalité, et une évolution historique trop souvent méconnue.

La typologie des sources, déjà, est significative. Les sources grecques conservées privilégient nettement d'un côte les transactions diplomatiques, de l'autre les normes et les restrictions imposées par l'Etat, les compétences des fonctionnaires, enfin la part du palais et de l'empereur dans la production et la distribution des marchandises du grand commerce. Ainsi, on placera au premier plan la documentation sigillographique, importante pour le IXe siècle[13], et, pour le Xe, le *Livre du Préfet*, rédigé entre septembre 911 et mai 912 selon son plus récent éditeur[14], ainsi que l'oeuvre singulière de Constantin VII Porphyrogénète (944-969): on utilisera surtout ici le *De administrando imperio*[15], et les trois petits traités sur les expéditions mili-

[13] Recueil de référence: *Byzantine lead seals*, Vol. 1, Pt. 1-3, par G. ZACOS et A. VEGLERY, Bâle, 1972; Vol. II par G. ZACOS (J. Nesbitt, ed.), Berne, 1984.

[14] J. KODER, ed. trad. comm., *Das Eparchenbuch Leons des Weisen*, Vienne, 1991.

[15] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, ed. trad. comm. G. Moravcsik, R. J. H. Jenkins, Washington D. C., 1967[2].

taires impériales[16]. La législation[17], les listes de préséance (*taktiká*)[18], l'historiographie relèvent de ce même registre impérial et officiel. Au contraire, les documents d'archives conservés, dont la série commence avec la fin du IXe siècle, concernent sauf exception isolée des questions de patrimoines et de fiscalité foncière. Sauf exception aussi l'éloquence épistolaire ou pastorale ne livre guère d'information, et l'hagiographie non plus, en dépit du réseau des foires, au jour de fête de S. Jean à Ephèse, S. Demetrios à Thessalonique, S. Eugène à Trébizonde entre autres[19]. Les hagiographes se plaisent à préciser les trajets terrestres et surtout maritimes de leurs héros, et à raconter des histoires de pirates, mais le commerce en lui-même ne les intéresse guère[20], sauf exception encore, on le verra, pour cause de patriotisme local. Ce désintérêt est hérité d'une certaine culture romaine, on l'a souvent fait remarquer; mais il a contribué à dissimuler aux yeux des historiens des pratiques et des personnages relégués dans les coulisses par la culture savante byzantine, ou du moins par ses conventions.

Le tableau s'ouvre en revanche démesurément si l'on y intègre, au côté des textes grecs, les textes extérieurs à l'empire, parce que ces derniers obéissent à des conventions et à des mobiles d'autre sorte, et que leurs filtres ont donc retenu d'autres faits. Ainsi, l'oeuvre de Liutprand de Crémone, mélange unique d'information et de flatterie courtisane à l'adresse de ses mandants ottoniens[21]; la littérature de langue arabe, et au premier rang les merveilleux inventaires du monde connu auxquels introduit le livre d'André Miquel[22], notamment Ibn Khordâdhbeh, qui écrit en 846, avec des additions vers 885[23], et Ibn Hauqal, qui termine son oeuvre vers 988[24]. Dans le domaine des archives, on retrouve des témoins de traités et de privilèges commerciaux dont nous n'avons pas de version grecque; et on ajoute les inestimables documents de la Geniza du Caire[25]. Il faudrait joindre à tout cela les témoins matériels conservés, des tissus, qui sont surtout des soieries, des objets de matières précieuses, les monnaies et trésors monétaires.

Pourtant, mon exposé comportera des restrictions, ou pour mieux dire des choix, faute desquels il eût été démesuré. D'abord, la structure du grand commerce vu de Byzance s'inscrit certes dans l'histoire, mais, concentrant l'étude sur elle, j'ai de parti pris écarté le compte-rendu des facteurs conjoncturels, qui se fussent montrés pourtant à la fois manifestation et motif du changement historique. Il s'agit de la monnaie, précisément[26]. Et des événements de la guerre sur mer et sur terre, dont les besoins, les entreprises et les résultats ont pesé sur les directions des échanges[27]. Ensuite, il était im-

[16] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises on imperial military expeditions*, J. F. Haldon ed., Vienne, 1990.

[17] On citera notamment les Novelles de Léon VI, éd. P. Noailles, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, et la *Synopsis Basilicorum* du Xe siècle, éd. K. E. Zachariä von Lingenthal, repr. dans P. et I. Zepos eds., *Jus Graeco-Romanum*, Athènes, 1931, vol. V.

[18] Ed. N. OIKONOMIDES, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, Paris, 1972.

[19] Cf. l'étude classique de Sp. VRYONIS, *The panegyris of the Byzantine saint. A study in the nature of a medieval institution, its origin and fate* in S. Hackel, ed., *The Byzantine saint*, Londres, 1981, pp. 196-226; et plus généralement A. E. LAIOU, *Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt*, in G. Prinzing, D. Simon eds., *Fest und Alltag in Byzanz*, München, 1990, pp. 53-70, 189-194.

[20] Qu'on lise par exemple la *Vie d'Elie le jeune*, mort en 903 (*Vita di Elia il Giovane*, ed. G. Rossi Taibbi, Palerme, 1362).

[21] LIUDPRANDI episcopi Cremonensis *Opera omnia*, éd. E. Dümmler, Hanovre, 1877.

[22] A. MIQUEL, *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du Xe siècle*. I. *Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050*, Paris-La Haye 1973². On a laissé ici aux noms des auteurs arabes cités la graphie des traductions utilisées.

[23] IBN KHORDADHBEH, *Kitâb al-Masâlik Wa'l-Mamālik*, Leiden, 1889 (Bibliotheca geographorum Arabicorum, M. J. De Goeje ed., 6), Leiden, 1889.

[24] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre (Kitab Surat al-Ard)*, introd. trad. J. H. Kramers, G. Wiet, 2 vols (pagination continue), Paris 1964.

[25] S. D. GOITEIN, *A Mediterranean society. The Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Geniza.* 1. *Economic foundations*, Berkeley, Los Angeles, Cambridge, 1967. J. MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*, I-II, Oxford, 1920-22; du même, *Texts and studies in Jewish history and literature*, I, Cincinnati, 1931 (repr. New York, 1972, avec une introduction de G. Cohen). Quelques-uns de ces textes sont traduits dans J. STARR, *Jews in the Byzantine Empire 641-1204*, Athènes, 1939, qui demeure indispensable.

[26] On citera ici M. F. HENDY, *Studies in the Byzantine monetary economy c. 300-1450*, Cambridge, 1985.

[27] Voir A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, Vol. I. *La dynastie d'Amorium (820-867)*, éd. fr. H. Grégoire, M. Canard, Bruxelles, 1935; Vol. II, *La dynastie macédonienne (867-959)*, Bruxelles, 1950; H. AHRWEILER, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe-XVe siècles*, Paris, 1966; Y. LEV, *The Fatimid navy, Byzantium and the Mediterranean sea 909-1036 C. E. / 297-427 A. H. (Arabian sources)*, in *Byzantion*, LIV (1984), pp. 220-262; M. CANARD, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie*, Alger, 1951. Pour la Rus': H. AHRWEILER, *Les relations entre les Byzantins et les Russes au IXe siècle* (1971) in H. A., *Byzance, les pays et les territoires*, Londres, 1976; A. POPPE, *The political background to the baptism of Rus'. Byzantine-Russian relations between 986-989*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XXX (1976), pp. 197-244; J. LAURENT, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Paris, 1919.

possible de prendre ici en compte, même dans la seule perspective byzantine, tout l'éventaire du grand commerce. Qu'on lise pour s'en convaincre deux textes arabes. Dans le premier, célèbre, Ibn Khordâdhbeh énumère vers 846 les marchandises qui alimentent le vaste circuit des Juifs «radhanites»[28]: esclaves, brocarts, fourrures, épices, épées. Le second, datable selon Miquel de la seconde moitié du IX[e] siècle, s'intitule *Livre de la perspicacité en matière commerciale*[29]. L'auteur anonyme passe allègrement en revue toutes les marchandises de prix: l'or, l'argent, les perles, les pierres précieuses; les fourrures, les étoffes de toute sorte, la gamme des épices; les esclaves de diverses qualités; et une infinité d'autres choses, comme le papier de Chine et de Samarcande. Je demanderai donc la permission de m'en tenir, dans le cadre de Byzance, à trois rubriques significatives, et même essentielles: les tissus et vêtements; les esclaves; les «épices», c'est-à dire les produits utilisés dans les domaines mitoyens de la cuisine, de la parfumerie, et de la pharmacie, ainsi que pour certains en teinture.

Notre premier point sera de montrer que l'usage social de ces trois catégories de marchandise à Byzance englobe et dépasse le palais et l'empereur[30]. Un inventaire détaillé des épices en usage se trouve dans le traité sur les facultés des aliments de Syméon Seth, dédié à l'empereur Michel VII Doukas (1071-1078), dont il était le médecin[31]: on y trouve l'ambre gris, le gingembre, le baume, la cannelle, le camphre, le cumin, le bois d'aloès, le poivre, le sucre[32]. On pourrait objecter, outre la date, le destinataire hors du commun, et les références à la médecine antique. Mais les allusions concrètes ne manquent pas, telle l'excellence attribuée à la cannelle de Mos-

[28] IBN KHORDADHBEH, *Kitâb* cit., pp. 114-116; sur cette dénomination, cf. A. GIEYSZTOR, *Les Juifs et leurs activités économiques en Europe orientale* in *Gli Ebrei nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1980 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVI), p. 501.

[29] Ch. PELLAT, *Ǧaḥiziana*, I. *Le Kitāb al-Tabaṣṣur bi-l-Tiǧāra attribué à Ǧāḥiz*, in *Arabica*, I (1954), pp. 153-165.

[30] HARVEY, *Economic expansion* cit., pp. 163-197 («the pattern of demand»).

[31] Syméon SETH, *Syntagma de alimentorum facultatibus*, ed. B. Langkavel, Leipzig, 1868. J. INNES MILLER, *The spice trade of the Roman Empire. 29 b. C. to A. D. 641*, Oxford, 1969, constitue une excellente introduction.

[32] Gr. *saḥar*, Syméon SETH cit., p. 96, qui figure aussi dans le bagage de campagne de l'empereur, CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., p. 108/220. Dans les deux textes il peut s'agir à cette date de sucre de canne.

soul parmi les sept variétés disponibles (éd. cit. p. 66/13). Le *Livre du Préfet* cite le poivre, l'encens et la cannelle dans ce que vendent les droguistes *(myrepsoi)* de la capitale, qui tiennent aussi les produits tinctoriaux[33]. Des aromates figurent dans les cadeaux diplomatiques de Romain I[e] (920-944)[34], les remerciements de Constantin IX Monomaque (1042-1055)[35], les largesses de Constantin VII[36]. Ce dernier dresse une liste des épices et aromates à placer dans le bagage d'un empereur en campagne[37]. Si certains produits comme le mastic se trouvent dans l'empire, les plus notoires sont importés, depuis Alexandrie, ou par Trébizonde et la circonscription de Chaldia.

Quel que soit l'emploi des esclaves, qui ne nous importe pas ici, et leur voie d'arrivée sur le marché, dont il sera question, il est courant d'en avoir, et banal d'en acheter[38], comme le prouvent la réglementation tenue à jour, et l'hagiographie. On peut tirer de celle-ci deux récits édifiants de Paul évêque de Monemvasie au X[e] siècle, situés l'un en Calabre et l'autre en Péloponnèse[39], ou bien le motif du moine scélérat qui envisage de vendre son jeune compagnon de route. Blaise d'Amorion (m. vers 911-912) est ainsi vendu à un «Scythe», en Bulgarie il est vrai, alors qu'il se rend à Rome[40]; Lazare du Mont-Galesios (m. 1053), en route pour la Terre Sainte, est proposé à des patrons de bateau arméniens dans le port d'Attalia[41]. Le motif de la piraterie hante toute cette littérature, particulièrement pendant la domination arabe en Crète (vers 826-961). On peut sans doute l'invoquer plus tôt encore, à propos de la taxe de deux sous imposée en 810 par Nicéphore I[e] sur les achats d'esclaves hors du contrôle douanier d'Abydos: Théophane, qui juge la mesure vexatoire, précise qu'elle concernait en particulier le Dodécanèse[42]. Les eunuques sont des

[33] *Eparchenbuch* cit., 10.1.

[34] CONSTANTIN PORPHYROGÉNÈTE, *De Caerimoniis aulae byzantinae* ed. J. J. Reiske, Bonn, 1829-1830, II 44 (Vol. I, p. 661).

[35] *Vie de Lazare le Galèsiote (AA. SS. Novembris* III), c. 230.

[36] THEOPHANES CONTINUATUS, éd. J. Bekker, Bonn, 1838, pp. 466-467.

[37] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., pp. 108/220-222.

[38] CH. VERLINDEN, *L'esclavage dans l'Europe médiévale*, II. *Italie. Colonies italiennes du Levant. Levant latin. Empire byzantin*, Bruges, 1977, pp. 979-998; du même, *La traite des esclaves. Un grand commerce international au X[e] siècle* in *Mélanges E. R. Labande*, Poitiers, 1976, pp. 721-730.

[39] J. WORTLEY, *Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs*, Paris, 1987, récits 3 et 9.

[40] *Vita Blasii Amoriensis* 8 (*AA. SS. Novembris* IV, 660).

[41] *Vie de Lazare le Galèsiote* cit., c. 9.

[42] THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA A. M. 6302 (éd. De Boor I, Leipzig ,1883, p. 487).

esclaves de luxe, mais la castration demeure interdite dans l'empire, sauf raison médicale, et les esclaves barbares doivent l'avoir subie hors des frontières pour que les marchands quels qu'ils soient aient le droit d'en faire commerce sur le marché byzantin[43]. C'est là une expression parmi d'autres de la contradiction avouée et embarrassante entre le principe chrétien d'intégrité de la créature et le recours aux eunuques dans la société byzantine, et notamment au palais, dont témoigne parmi d'autres textes la liste des présents apportés à Basile Ie par la riche veuve Danielis[44].

Les textiles en usage sont la soie, le lin, et le coton[45]. Ce dernier *(bambákion)*, importé, est mentionné dans le *Livre du Préfet*[46], dans le bagage impérial prescrit par Constantin VII[47], dans le traité d'Alep en 969/70[48]. Le tissu de lin, dont l'usage est antique, est vendu sur le marché de la capitale par une corporation spécialisée, par d'autres aussi en pratique, et il est en tout état de cause produit dans l'empire, en Asie Mineure et en Thrace[49]. Toutefois, les sources mentionnent aussi du lin bulgare[50]. Des vêtements de lin d'un grand prix figurent dans le train de cadeaux dignes d'un empereur que la riche veuve Danielis, déjà citée, apporte du Péloponnèse à Basile Ier[51]. Mais c'est la soie, on le sait, qui se distingue par ses emplois politiques, liturgiques, et diplomatiques par conséquent. C'est elle qui fournit les tenues des empereurs et de leurs proches, leurs gratifications, les cadeaux de leurs ambassades, et d'autre part les tentures des égli-

[43] LÉON VI, *Nov.* 60; *Synopsis Basilicorum* E XLIII.

[44] THEOPHANES CONTINUATUS cit., p. 318.

[45] Textiles byzantins et islamiques sont à cette date d'autant moins séparables que le monde musulman réunit désormais des provinces auparavant byzantines ou perses, cf. M. LOMBARD, *Les textiles dans le monde musulman, VIIe-XIIe siècle*, Paris, La Haye, New York, 1978. On suivra d'une part R. B. SERJEANT, *Materials for a history of Islamic textiles up to the Mongol conquest*, in *Ars Islamica*, IX-XVI (1942-1951), passim; d'autre part, et en général, le commentaire de J. F. Haldon sur le bagage impérial, p. 214 et s., cf. HENDY, *Byzantine monetary economy* cit., pp. 304-316 sur ce même texte, et R. GUILLAND, *Quelques termes du Livre des Cérémonies de Constantin VII Porphyrogénète*, in *Revue des études grecques*, LXII (1949), pp. 328-350.

[46] *Eparchenbuch* 9. 1.

[47] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., p. 112/294.

[48] Le texte de ce traité, d'après l'historiographe d'époque ayyubide Kamâl al-Dîn, est donné en trad. lat. en app. à LEO DIACONUS, *Historia*, éd. C. B. Hase, Bonn, 1828, pp. 392-394. Analyse du texte arabe par CANARD, *Dynastie des H'amdanides* cit., pp. 833-836.

[49] *Eparchenbuch* cit., 9.1.

[50] Ibid., 9. 6.

[51] Supra n. 44.

ses et les vêtements de leurs célébrants. Il en existe des qualités diverses par leur matière, leur tissage et leurs motifs, leurs couleurs et leur polychromie[52]. Les soieries byzantines, et les vêtements et tentures qu'on en fait, sont évidemment les produits où la valeur ajoutée est la plus grande, à travers la série des métiers requis[53]. Aussi le palais a-t-il ses propres ateliers, tandis que la matière première, la fabrication et la vente sur le marché intérieur et extérieur font l'objet d'une réglementation minutieusement restrictive, que l'on verra plus loin: ces deux traits désignent clairement la soie comme l'objet par excellence du commerce sous administration *(administered trade)* défini par Polanyi. Cela dit, les produits de la soie sont bien accessibles à la consommation intérieure. Une loi de Léon VI assouplit même l'interdiction de l'usage privé de la soie pourpre[54]. Le *Livre du Préfet* atteste la présence de soieries sur le marché de la capitale, dans un éventail de valeurs où se rencontrent aussi des importations, «vêtements syriens»[55] et soie de qualité courante (*ḥaréri*, ar. ḥarir) «de Séleucie et d'ailleurs»[56]. La production byzantine trouve alors sa matière première au moins en partie dans l'empire même[57].

Avec ces rubriques exemplaires nous entrons dans le problème historique et historiographique du grand commerce de Byzance, qu'il convient de poser à deux niveaux, l'activité privée, et celle de l'Etat. La seconde a fixé d'emblée l'attention des historiens, au dé-

[52] Outre les travaux cités à la n. 45, cf. A. MUTHESIUS, *A practical approach to the history of Byzantine silk weaving*, in *Jahrb. Österreich. Byzantinistik*, XXIV (1984), pp. 235-254; M. MARTINIANI-REBER, *Lyon. Musée historique des tissus. Soieries sassanides, coptes et byzantines. Ve-XIe siècles*, Paris, 1986. En général, A. GEIJER, *Technical viewpoints on textile design. Continuity and evolution especially during the first millenium A. D.* in *Artigianato e tecnica nella società dell'alto medioevo occidentale*, Spoleto, 1971 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVIII), pp. 685-712, Pl. I-VIII; D. JACOBY, *Silk* in *Western Byzantium before the Fourth Crusade*, in *Byz. Zeitschr*, t. 84/85 (1991-92), pp. 452-500.

[53] Etude classique de R. S. LOPEZ, *Silk industry in the Byzantine Empire*, in *Speculum*, XX (1945), pp. 1-42; mais on dispose aujourd'hui de D. SIMON, *Die byzantinischen Seidenzünfte*, in *Byzant. Zeitschr*, LXVIII (1975) pp. 23-46; A. MUTHESIUS, *The Byzantine silk industry: Lopez and beyond*, in *Journal of Medieval History*, t. 19 (1993), pp. 1-67; *Silken diplomacy* in *Byzantine diplomacy*, J. Shepard, S. Franklin eds., Aldershot-London, 1992, pp. 237-248.

[54] LÉON VI, *Novelle* 80.

[55] *Eparchenbuch* cit., 5. 1 *et* 2.

[56] Ibid., 5. 1. Cf. A. GUILLOU, *La soie du katépanat d'Italie*, in *Travaux et Mémoires* 6 *(Recherches sur le XIe siècle)*, Paris, 1976, p. 72.

[57] GUILLOU, *Soie du katépanat d'Italie* cit., pp. 69-84; OIKONOMIDÈS, *Silk trade and production in Byzantium* cit., infra n. 154.

triment du contexte indispensable à demander à la première. On commencera donc ici par chercher la place de Byzance dans le grand commerce privé, laquelle tient en trois questions: où sont les marchés, qui sont les marchands, et quel est le sens du flux des marchandises.

La nature même des sources textuelles grecques privilégie Constantinople et le Xe siècle: on vient de le voir par nos références au *Livre du Préfet*. Nous ne sommes pas dépourvus pour autant de données sur les places provinciales du grand commerce, mais elles ne sont guère détaillées pour notre époque, et surtout elles ne dégagent pas une chronologie, ou très peu. Le produit de cent livres d'or attribué par Théophane au *kommérkion* (taxe) de la foire d'Ephèse en 796[58] demeure un chiffre isolé.

En revanche, si l'on considère ensemble les sources grecques ou non, textuelles ou non, on voit mis en évidence un certain nombre de points de passage du commerce entre l'intérieur et l'extérieur de l'empire. Et l'on n'est pas surpris que la plupart soient des ports. Une première documentation est fournie par les sceaux des contrôleurs placés à ces points, avec une compétence sur laquelle nous reviendrons plus loin[59]. Pour notre période, le plus grand nombre connu est du IXe siècle: sauf erreur de comptage de ma part, ce lot de 70 pièces comporte au total 41 pièces pour Abydos (19), Thessalonique (12), et un *abydikos* siégeant à Thessalonique (10).

Cette voie est en effet celle que doit prendre le trafic en provenance du nord et de l'ouest pour atteindre la place de commerce primordiale qu'est Constantinople. Parmi les 29 pièces restantes, le premier rang (8 ou 9 pièces) revient au thème de Chaldia, en arrière de Trébizonde, créé peut-être dès 824[60]; et le second aux points d'échange avec l'aire balkano-danubienne situés sur la côte septentrionale de la Mer Noire: Cherson (3), le Pont (3), Christopolis (2), Didymotichon (1), Andrinople (1), (le pays) des Bulgares (1). Vient enfin la Méditerranée centrale, avec 7 sceaux, dont 4 pour le Péloponnèse.

Les sources textuelles, sans faire défaut pour le IXe siècle, éclai-

[58] THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA cit., pp. 469/30-470/1.

[59] On se fondera ici conventionnellement sur ZACOS-VEGLERY, *Byzantine lead seals* cit.

[60] OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance* cit., p. 349.

rent surtout le Xe, et Constantinople. On ne démontrera pas ici que Thessalonique s'ouvre sur l'aire balkano-slave. L'affaire des marchands bulgares en apportera plus loin une preuve, en date de 893[61]. Après la prise et le saccage de la ville par les Arabes de Crète en 904, le clerc Jean Kameniatès compose une déploration, qui comporte évidemment un éloge[62]. Pour conforme aux règles du genre que soit ce dernier, l'auteur y souligne néanmoins concrètement les multiples marchandises et l'activité d'un commerce à grand rayon, favorisé à la fois par le site du port et par la route qui traverse la ville d'ouest en est, ainsi que la richesse citadine qui en résulte; il décrit d'autre part Veroia, satellite de Thessalonique, comme un marché pour les «Scythes» des environs. Sur la rive byzantine de la Mer Noire, Amastris est signalée par la *Vie de Georges*, son évêque, mort vers 802-807. Elle y apparaît comme un port de commerce assez actif pour que l'hagiographe flétrisse le «désir d'enrichissement» (*philargyría*), source de toutes les fautes et de tous les délits[63], non sans mettre en scène des marchands de la ville, injustement accusés d'infraction aux lois auprès des autorités de Trébizonde; et c'est par mer que Georges, miraculeusement averti, part aussitôt défendre ses ouailles[64]. Vers le milieu du Xe siècle, Nikêtas David le Paphlagonien prend la peine de rédiger l'éloge de S. Hyacinthe, l'obscur martyr patron d'Amastris; il ne craint pas de déclarer celle-ci «oeil» non seulement de la Paphlagonie mais, peu s'en faut, de la terre habitée, car elle est, dit-il, la place de commerce *(empórion)* des «Scythes» au nord et au sud du Pont-Euxin, et elle se trouve aussi entre Orient et Occident[65]. Plus à l'est, Trébizonde, étape antique au débouché de l'Arménie, sur une route non moins antique, participe d'un essor régional qui se marque avec la création du thème (circonscription militaire et administrative) de Chaldia déjà cité, et s'affirme dans la

[61] Voir infra p. 125.

[62] IOANNIS CAMINIATAE *De expugnatione Thessalonicae*, éd. G. Böhlig, Berlin, 1973, 4, 6-7, 9. A. P. KAZHDAN a contesté la datation de ce texte (*Some questions addressed to scholars who believe in the authenticity of Kaminiates' «Capture of Thessalonica»*, in *Byzant. Zeitschr*, LXXI (1978), pp. 301-314); discussion par V. CHRISTIDES, *Once again Caminiates' «Capture of Thessaloniki»*, ibid., LXXIV (1981), pp. 7-10

[63] *Vie de Georges évêque d'Amastris* par le diacre Ignace, éd. V. G. VASIL'EVSKIJ, *Trudy* t. III, Petrograd, 1915, p. 1-71, c. 33 Sur l'oeuvre, cf. A. MARKOPOULOS, *La Vie de saint Georges d'Amastris et Photius*, in *Jahrb. Österreich. Byzantinistik*, XXVIII (1979), pp. 76-82.

[64] Ibid., cc. 27-28.

[65] *P.C.* 105, col. 417-440, ici c. 4.

conjoncture de la seconde moitié du siècle[66]. L'activité régionale des échanges est stimulée à ce moment par des facteurs politiques, et Trébizonde s'avère le lieu de rencontre commerciale entre l'empire, le monde musulman et le Caucase. Le culte de S. Eugène de Trébizonde, un martyr lui aussi obscur, est alors délibérément développé, le jour de sa fête déplacé de janvier à juin, en une saison plus propice, et la célèbre foire qui le marque commence peut-être là. Le *Livre du Préfet* mentionne la ville et le thème comme une entrée des épices[67]. Les auteurs arabes du X[e] siècle comme Ibn Hauqal confirment le tableau[68]; le second définit plus généralement Trébizonde comme le point d'accès des négociants musulmans dans l'empire, et la porte de sortie des textiles byzantins exportés dans les pays d'Islam.

Sur la côte méditerranéenre de l'Asie Mineure on marquera Ephèse, avec son port de Phygela[69], Séleucie, Attalia, d'où l'on s'embarque pour Chypre[70], et donc indirectement pour Alexandrie. Attalia est présente en effet dans les documents de la Geniza, notamment pour une affaire de rachat de captifs à des pirates arabes, on le verra plus loin. Ibn Hauqal la définit elle aussi comme une entrée dans l'empire pour qui vient du territoire musulman voisin, c'est-à-dire de Syrie[71]. Mais il écrit à l'époque de la reconquête byzantine, et les marchandises qui arrivent sont en partie des prises de guerre.

La reconquête a donné aussi une position à la ville commerçante d'Alep, que Nicéphore II Phokas a prise et pillée, avant de conclure à son sujet un accord douanier avec l'émir local en 969-70[72]. Cet accord règle le passage des exportations byzantines de métaux précieux, perles et pierres précieuses, soieries de qualités diverses.

Ibn Hauqal souligne l'ampleur du pillage byzantin, et le poids des prélèvements byzantins et locaux avant de convenir que la ville n'est pas dépourvue d'une prospérité qui, tout de même, n'approche pas

[66] Ce qui suit d'après B. MARTIN-HISARD, *Trébizonde et le culte de Saint Eugène (6[e]-11[e] s.)*, in *Revue des études arméniennes*, N. S. XIV (1980), pp. 307-343, notamment ici p. 337.

[67] *Eparchenbuch* cit., 10. 2.

[68] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 337.

[69] Cf. C. FOSS, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish city*, Cambridge, 1979, p. 123 et s.

[70] *Vie de Constantin de Synada* 28 (*AA. SS. Novembris* IV, 635): le récit, composé sous Léon VI, se déroule sous Basile 1[e].

[71] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., pp. 192-193.

[72] Cf. supra n. 48.

celle de jadis[73]; toute sa relation sur l'empire, il est vrai, est de tonalité négative. Nasir-i-Khusrau, qui est né en 1003, et qui écrit sa relation de voyage avant 1061, trace le tableau beaucoup plus allègre d'un carrefour florissant du négoce international[74].

Enfin, on mettra sur le même plan les deux avant-postes que sont Chypre et Cherson. La première aura vécu sous condominium byzantino-arabe entre 688 et sa reconquête définitive par Byzance en 966, avec une première reprise de sept ans sous Basile I[er][75]. Etape indispensable des routes maritimes entre Asie Mineure, Egypte et Méditerranée centrale, Chypre n'est pas pour autant dépourvue de produits propres, et en premier lieu la soie[76]. Comptoir antique sur la rive septentrionale de la Mer Noire, Cherson est érigée en thème vers 833[77]. La Chersonèse de Tauride occupe une place stratégique importante dans le dispositif byzantin du IX[e] siècle, face aux Russes et aux Khazars[78], comme dans les événements de 986-89 liés à l'usurpation de Bardas Phokas en Asie Mineure: Cherson se serait rangée de son côté, et sa prise par les Russes en 989 s'inscrirait dans l'alliance russo-byzantine[79]. Constantin VII explique dans le *De administrando imperio*, au milieu du siècle, le rôle d'intermédiaires des Chersonites, administrés par un fonctionnaire byzantin et une autorité locale ensemble: tributaires de l'empire pour leur ravitaillement, qui traverse la Mer Noire, ils engagent à leur tour des Petchénègues, pour leur service et pour le service impérial dans toute la région, et ils vendent en Romanie la cire et les peaux de la production locale[80].

Le flux des marchandises n'est pas à sens unique. Le marché byzantin consomme des produits qui sont exclusivement importés, comme les épices, et d'autres qui viennent se placer à côté de la pro-

[73] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., pp. 174-176.

[74] *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau* (sic) *en Syrie, en Palestine, en Egypte, en Arabie et en Perse, pendant les années de l'Hégire 437-444 (1035-1042)*, publ. trad. et annoté par Ch. Scheffer, Paris, 1881, p. 32.

[75] Cf. R. J. H. JENKINS, *Cyprus between Byzantium and Islam, A. D. 688-965* (1953) in R. J. H. J. *Studies on Byzantine history of the 9th and 10th centuries*, Londres, 1970, XXII.

[76] Cf. en dépit de la date tardive pour nous, une lettre de la Geniza, de peu postérieure à 1065 (S. D. GOITEIN, *Letters of medieval Jewish traders*, Princeton, 1973, p. 47).

[77] OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance* cit., p. 353 (la ville et la région).

[78] AHRWEILER, *Relations entre Byzantins et Russes au IX[e] siècle* cit.

[79] POPPE, *Political background to the baptism of Rus* cit.

[80] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, ch. 6 et 63.

duction intérieure, comme le miel de la Rus' ou les textiles de Syrie et d'Egypte. Cela est connu. Ce qui l'est sans doute moins, c'est la participation des exportations byzantines au circuit du grand commerce privé. Le *Livre de la perspicacité en matière commerciale* déjà cité consacre à Byzance un paragraphe de son chapitre sur les importations précieuses: il y mentionne notamment «des ustensiles d'or et d'argent, des dinars *qaysarani*», des soieries, des esclaves, femmes ou eunuques, et les services de divers techniciens[81]. L'accord d'Alep déjà cité lui aussi offre un aperçu comparable. Ensuite, les textiles venus de Byzance apparaissent dans les documents de la Geniza du Caire, et tout d'abord dans des contrats de mariage dressés à Damas au Xe siècle. En 966, un important trousseau comporte un mouchoir de tête, pièce habituelle, de provenance byzantine *(mandil Romi)*, dont l'estimation à 100 dinars, même exagérée, indique la valeur[82]. Le même trousseau, et un autre, daté de 932/33[83], offrent des couvertures molletonnées(?) (*pilotin*), dont le nom grec n'est pas attesté ailleurs dans la Geniza, tandis qu'il figure dans la liste des bagages de campagne de l'empereur compilée par Constantin VII[84]: dans ce dernier texte les *pilotà* peuvent porter des bandes de soie (*p. diblátia), ou* être en lin (*p. linobéneta)*. La mariée de 956 en possède deux, estimées ensemble à deux dinars seulement. En 1010, une lettre envoyée de Kairouan à Fustat fait état d'une commande de vêtements, dont une robe dite *siglaton*[85], fort belle certes, écrit-on, mais qui n'est pas de la couleur commandée[86]. Au nord, les habitants de Cherson rétribuent leurs voisins et employés petchénègues en marchandises importées de Byzance, parmi lesquelles le poivre et la soie *hārir* attestent une fonction de redistribution du commerce byzantin[87]. D'autres rétributions sont plus officielles, on le verra. Ibn Fadlân, qui fait partie d'une ambassade chez les Bulgares de la Volga en 921, assiste là aux funérailles d'un «homme considérable», et note que le lit placé sur le bateau funèbre porte un matelas et des coussins recouverts de «brocart grec»[88]; la tente du roi contient un trône recouvert de même, et des tapis arméniens[89]. Quant à l'Occident, il reçoit également aux IXe-Xe siècles les tissus et vêtements d'Orient, dont une bonne partie au moins sera venue de Byzance[90].

Ainsi, Byzance exporte ce qu'elle produit, ou ce qu'elle a d'abord importé, et cela dans le circuit privé, ce qui ne signifie pas sans intervention de l'Etat, on le verra plus loin; et l'on verra aussi que le circuit international privé se double d'un circuit politique.

Mais d'abord, si l'on veut soumettre à la critique le stéréotype d'une passivité commerciale byzantine, ligotée au surplus de règlements, et à terme funeste à l'empire, il faut considérer l'identité des marchands eux-mêmes: grecs ou étrangers?

Il est incontestable que toute la période, et le Xe siècle surtout, attestent la présence de marchands étrangers à l'intérieur de l'empire, et surtout à Constantinople, du moins dans l'état de nos sources.

Vers le milieu du IXe siècle Ibn Khordadhbeh signale les marchands russes qui viennent «vers la mer romaine» vendre des fourrures et des épées[91]. Les Bulgares obligés de transférer leurs affaires à Thessalonique en 893 les faisaient d'ordinaire à Constantinople[92]. Le *Livre du Préfet* mentionne en effet des Bulgares qui vendent du lin et du miel, et cherchent à acheter diverses qualités de soie[93]; ou les Syriens, dont les uns viennent vendre leurs textiles[94], mais dont d'autres résident depuis des années dans la capitale[95] – et de quelle confession? Les traités de 907, 911 et 944 établissent les conditions de séjour des marchands russes[96]. En 968, Liutprand fait état des

[81] Ed. cit. supra p. 159 (ch. 14).

[82] M. A. FRIEDMAN, *Jewish marriage in Palestine. A Cairo Geniza study*, II. *The Ketubba texts*, Tel-Aviv, New York, 1981, no. 18/17.

[83] Ibid., même ligne, et no. 53d/10. Autre exemple encore, no. 28/5, fin du Xe siècle.

[84] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises*, pp. 104/173, 175, et commentaire p. 207.

[85] Soie brochée d'or selon HAMIDULLAH cit., infra n. 138 (p. 287).

[86] GOITEIN, *Letters of medieval Jewish traders* cit., no. 11 (p. 77).

[87] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio* cit., ch. 6.

[88] M. CANARD, *La relation du voyage d'Ibn Fadlân chez les Bulgares de la Volga* (1968), in M. C., *Miscellanea Orientalia*, Londres, 1973, XI (pp. 41-146), 211 a.

[89] Ibid., 207 a.

[90] L'étude classique d'E. SABBE, *L'importation des tissus orientaux en Europe occidentale au haut Moyen Age (IXe et Xe siècles)* in *Rev. belge de philologie et d'histoire*, XIV (1935), pp. 811-848, 1261-1288 se fonde uniquement sur le dossier textuel. Le témoignage des tissus eux-mêmes est à considérer, comme l'a fait A. MUTHESIUS, *A practial approach* cit., supra n. 52.

[91] IBN KHORDÂDHBEH, *Kitâb al-Masâlik Wa'l-Mamālik* cit., pp. 115-116.

[92] Infra, p. 125.

[93] *Eparchenbuch* cit., 9. 6.

[94] Ibid., 5. 1.

[95] Ibid., 5. 2.

[96] Trad. et comm. d'I. SORLIN, *Les traités de Byzance avec la Russie au Xe siècle*, in

Amalfitains et des Vénitiens qui apportent la soie dans son Italie[97]. Le *placitum* vénitien de 960, qui se propose d'interdire le commerce des esclaves[98], montre déjà les Vénitiens dans le rôle de transporteurs de négociants que précisera, pour le leur interdire de même, le privilège impérial de 992[99], qui nomme ainsi les Amalfitains, les Lombards de la ville de Bari, et d'autres, ajoute le texte. En 960 comme en 992, il est aussi fait mention des Juifs: mais ils constituent un cas particulier, qui sera évoqué dans un instant. Un mot de la province d'abord. Hors les points de passage dont j'ai parlé plus haut, je n'ai guère rencontré que les Arméniens navigateurs d'Attalia[100]; et encore la *Vie de Lazare le Galèsiote* est-elle écrite au plus tôt dans la seconde moitié du XIe siècle, à une époque où un contingent de soldats arméniens peut enlever une jeune fille sur une route près d'Antioche[101]. La reconquête du Xe siècle a déclenché une immigration arménienne et syrienne dans les régions reconquises, où des marchands ont leur part[102]. L'enquête serait à poursuivre sur les rapports commerciaux entre cette diaspora, l'Arménie elle-même[103], et la périphérie de l'empire.

Cahiers du monde russe et soviétique, II (1961), pp. 313-360, 447-475. Etat de question de M. HELLMANN, *Die Handelsverträge des 10. Jahrhunderts zwischen Kiev und Byzanz*, in *Der Handel der Karolinger- und Wikingerzeit*, Abhdl. AW Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 3 F. 156 (1987) pp. 643-666.

[97] LIUDPRANDI *Legatio* cit., 160 (ch. 55). Cf. M. BALARD, *Amalfi et Byzance (Xe-XIIe siècles)*, in *Travaux et Mémoires*, 6 (1976), pp. 66-96. Sur Venise, on choisira de citer A. PERTUSI, *L'impero bizantino e l'evolvere dei suoi interessi nell'alto Adriatico* in *Le origini di Venezia*, Florence, 1964, pp. 59-93; du même, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI* in *La Venezia del Mille*, Florence, 1956, pp. 117-160; M. MARTIN, *The Venetians in the Byzantine Empire before 1204*, in J. D. Howard-Johnston, ed., *Byzantium and the West c. 850-c. 1200*, Amsterdam, 1988 pp. 201-214 (*Byzantin. Forschungen* XIII); D. M. NICOL, *Byzantium and Venice. A study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge, 1988. G. ORTALLI, *Il mercante e lo stato: strutture della Venezia altomedievale*, in *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area euroasiatica e l'area mediterranea*, Spoleto, 1993 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XL), pp. 85-135. Nouvelle édition des documents par M. POZZA, G. RAVEGNANI, *I trattati con Bisanzio, 992-1198* (Pacta Veneta 4), Venise, 1993.

[98] Ed. G. L. F. TAFEL, G. M. THOMAS, *Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig*, I. (*814-1205*), Vienne, 1856 no. XIII (p. 17-25) p. 20.

[99] Ed. critique de PERTUSI, *Venezia e Bisanzio nel secolo XI* cit., p. 157/27-29.

[100] *Vie de Lazare le Galèsiote* cit. supra n. 41.

[101] Ibid., c. 16.

[102] G. DAGRON, *Minorités ethniques et religieuses dans l'Orient byzantin à la fin du Xe et au XIe siècle: l'immigration syrienne*, in *Travaux et Mémoires*, 6 (1976), cit., pp. 177-216.

[103] Sur les textiles arméniens, témoignage d'IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 335.

Les marchands juifs sont d'ores et déjà mieux connus. Les uns arrivent de l'extérieur dans l'empire. Tel est le cas de certains des «Radhanites», dont Ibn Khordadhbeh décrit le circuit immense[104]; et aussi des «Judaei» dont le transport par les Vénitiens est interdit en 960 et 992[105]. Tels sont encore ces «(marchands) itinérants», originaires de la Rus' *(Rosijah)* et «anciens de leur communauté», qui assistent au XIe siècle (à Thessalonique? à Constantinople?) à une controverse entre Rabbanites et Karaïtes[106]. D'autres appartiennent à la population juive de l'empire. La *Vie de Constantin de Synada* déjà citée les met en scène à Nicée, dont l'hagiographe souligne la prospère activité commerciale[107]. Une consultation rabbinique demandée à R. Judah haCohen de Mayence[108] montre l'un d'eux fort loin de ses frontières. Il a racheté en effet un garçon juif de Przemysl, dans le sud-est de la Pologne actuelle, capturé au cours d'une campagne militaire vers 1030 ou 1031[109] et mis en vente à Prague. Un témoin valable assure avoir vu ce garçon à Constantinople, d'où l'acheteur est originaire. La présence de ce dernier sur le marché aux esclaves de Prague ne peut guère s'expliquer que par un motif commercial[110]. D'autres Juifs de Byzance apparaissent dans les lettres de la Geniza parce qu'il faut les racheter à leur ravisseurs arabes. Une lettre communautaire envoyée d'Alexandrie à Fustat en 1028 fait ainsi état de sept Juifs d'Attalia, qui semblent des marchands itinérants[111]. Rien ne permet d'affirmer cette qualité en revanche pour d'autres captifs de la même ville[112], ni pour les Juifs de Mastaura attestés dans la première moitié du XIe siècle, et destinataires d'une lettre de la communauté d'Alexandrie[113]. En tout état de cause, la solidarité des communautés tissait entre elles un réseau de communications, fortifié,

[104] Cf. supra n. 28.

[105] Doc. cités supra nn. 98-99.

[106] MANN, *Texts and studies* cit., p. 50/44-45, cf. STARR, *Jews in the Byzantine Empire* cit., doc. no. 125 (p. 182-184).

[107] *Vie de Constantin de Synada*, c. 51 (*AA. SS. Novembris* IV, 642 D).

[108] Analyse par I. AGUS, *Urban civilization in Pre-Crusade Europe*, Leiden, 1968, pp. 104-105.

[109] Date proposée par T. LEWICKI, *Les sources hébraïques consacrées à l'histoire de l'Europe centrale et orientale, et particulièrement à celle des pays slaves de la fin du IXe au milieu du XIIIe siècle*, in *Cahiers du monde russe et soviétique*, II (1961), p. 236.

[110] Cf. GIEYSZTOR, *Les Juifs et leurs activités économiques* cit., pp. 508-509.

[111] MANN, *Jews in Egypt*, I cit., p. 88; texte in *Jewish Quarterly Review*, XIX (1906-07), p. 250 et s., ici l. 31.

[112] MANN, *Jews in Egypt*, II cit., no. 12, p. 87/16.

[113] Ibid., no. 18, p. 92 et s.

on le sait, par la connaissance de plusieurs langues. Ibn Khordâdhbeh prête aux Radhanites celle de l'arabe, du persan, du langage de Rum, de l'espagnol et du slave. Le bagage normal des Juifs de Byzance est attesté indirectement par une lettre de recommandation donnée à Thessalonique à un homme qui prend la route du pélerinage de Terre Sainte, et qui arrive de la « Rosijah», la Rus': en effet, écrivent les expéditeurs avec compassion, «il ne connaît ni la langue sainte, ni la langue grecque, ni l'arabe, car les hommes de son pays natal parlent seulement la langue de Canaan», c'est-à-dire le slave[114]. Un tel réseau portait de toute évidence admirablement les marchands, et c'est peut-être la raison pour laquelle le *Livre du Préfet*, se proposant d'empêcher la revente au détail de la soie brute, interdit à ceux qui en font commerce d'en céder à cet effet soit à des Juifs, soit à des «marchands» (*émporoi)* sans autre précision, c'est-à-dire, peut-on penser, à des Grecs[115].

Car il y a des marchands grecs sur les routes du grand commerce[116] Mais la culture officielle et savante ne les aime pas, et il faut les débusquer dans les textes. Ce sont les «négociants» (*émporoi*), dont le négoce est d'une portée variable, et difficile à apprécier lorsque celle-ci n'est pas précisée. Le mot qui les désigne est du même groupe qu' *empórion*, un lieu d'échange, comme Amastris, *emporía*, le négoce, voire la marchandise elle-même. Le groupe de *pragmateutès, pragmateía* revêt des significations parallèles, mais se rencontre moins souvent dans les textes de notre période[117]. Ces marchands jouent évidemment le premier rôle sur la place de Constantinople telle que le *Livre du Préfet* prétend l'organiser. On devine derrière eux l'appétit des *árchontes*, de l'élite socio-politique, que le *Livre du Préfet* veille à tenir à l'écart[118]. Mais un document de 959 atteste qu'il leur arrivait d'investir dans l'achat de boutiques, alors que fonction publique et dignité étaient elles-mêmes incompatibles avec l'appartenance à une association de métier[119]. On voit aussi le négoce prendre

[114] MANN, *Jews in Egypt*, II cit., p. 192; STARR, *Jews in the Byzantine Empire*, doc. no. 119 (p. 171-172). Sur le glissement de sens de Canaan comme désignation des pays slaves, cf. GIEYSZTOR, *Les Juifs et leurs activités économiques* cit., pp. 513-514.

[115] *Eparchenbuch* cit., 6. 16.

[116] Pour le commerce intérieur à l'empire, cf. N. OIKONOMIDÈS, *Le marchand byzantin des provinces (IXe-XIe siècles)* in *Mercati e mercanti* cit., pp. 633-660.

[117] Deux sceaux de personnages ainsi désigné datent de la fin du IXe ou du début du Xe siècle, ZACOS-VEGLERY t. II, nos. 205 et 208.

[118] *Eparchenbuch* cit., 6 (sur les marchands de soie brute), 10.

[119] N. OIKONOMIDES, *Quelques boutiques de Constantinople au Xe s.: prix, loyers, imposition (Cod. Patmiacus 171)*, in *Dumbarton Oaks Papers* XXVI (1972) pp. 346-356.

la mer: patrons de navire d'Asie Mineure et de Constantinople, sur lesquels s'abat la rigueur fiscale de Nicéphore Ier (802-811)[120]; marchands d'Amastris victimes à Trébizonde, vers la même date, d'une accusation d'ordre probablement fiscal[121]; bateaux de la côte d'Asie, que la crainte des pirates slaves aux aguets retient, le printemps venu, de cingler vers Constantinople pour y faire leurs affaires, et que rassure Grégoire le Décapolite (780/90-842)[122]. Des «Grecs», clients particuliers, mais peut-être aussi marchands, se fournissaient en esclaves auprès des Vénitiens, à Bénévent notamment, aux termes de l'interdiction vénitienne de 960 déjà citée. D'autres passent la Mer Noire, puisque le traité de 911 avec les Russes prévoit les cas où un bateau grec chargé de marchandises s'échouerait sur leur côte[123]). Du côté de la Geniza, où nous sommes gênés par le sens général du terme de *Rūm*[124], une lettre de 959 atteste au Vieux-Caire un «marché des Grecs», situé dans le «château d'Edom», autrement dit la forteresse romaine antique[125]. Ibn Hauqal parle, au passé, des bateaux marchands envoyés en pays d'Islam à partir d'Attalia, et débarquant des agents de renseignements[126]. D'autre part, le *Livre du Préfet* atteste, en l'interdisant, que les marchands de soie brute s'en allaient parfois chercher eux-mêmes leur marchandise[127]. Le *Livre de la clairvoyance...* donne en effet à entendre que les marchands grecs circulent hors des frontières de l'empire[128]. Ibn Hauqal les signale à Djazirat ibn Omar près de Mossoul, avec des gens d'Arménie et de Mésopotamie[129]. Constantin VII décrit Ardanoutzi (Arzun) comme un vaste rendez-vous où conflue le négoce des pays du Caucase, de la Syrie, et de Trébizonde – et l'on peut penser que ce der-

[120] THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA p. 487/13-18 (A. M. 6302).

[121] Texte cité supra n. 64.

[122] Ed. F. DVORNIK, *La Vie de saint Grégoire le Décapolite et les Slaves macédoniens au IXe siècle*, Paris, 1926 c. 9.

[123] SORLIN, *Traités de Byzance avec la Russie* cit., p. 334 (article 5 du traité de 911).

[124] Cfr. la discussion in *La navigazione mediterranea nell'alto Medioevo*, Spoleto, 1978 (Settimane de studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXV) pp. 479-480 (CAHEN, LEWICKI), 554 (UDOVITCH).

[125] Texte cité par GOITEIN, *Mediterranean society* I, cit., p. 44.

[126] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 193. Espionnage confié à des marchands lorsque l'armée ennemie fait mouvement, selon *Le traité sur la guérilla (De Velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969)*, édition critique de G. Dagron et H. Mihăescu, traduction et commentaire de G. Dagron, Paris, 1986, ch. VII.

[127] *Eparchenbuch* cit., 6. 12.

[128] *Kitab al-Tabaṣṣur* cit., p. 164 (*Byzantins* dans la trad. Pellat).

[129] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 219.

nier était, en partie au moins, entre des mains grecques[130]. Tout cela, dira-t-on, est segmentaire, et d'une portée relativement courte. Il est vrai. Ces faits montrent néanmoins que Byzance assure en partie elle-même la redistribution de ce qu'elle importe, et l'exportation de ce qu'elle produit, entendons par là avec le concours de ses habitants chrétiens et juifs. Ses propres marchands franchissent tout de même ses frontières. Ils ne dépassent pas, certes, la périphérie terrestre et maritime de l'immense empire. Mais il convient de souligner que cette structure de transport en relais n'est pas originale dans l'espace méditerranéen du temps: les marchands de l'empire participent au commerce des marchandises de prix qui intéresse directement ce dernier.

Les échanges du grand commerce privé ne sont pas fondés exclusivement sur la chaîne régulière des transactions marchandes. Ces dernières sont constamment interrompues et relancées à la fois par la guerre et par la piraterie. Le trafic des esclaves par excellence est alimenté, on l'a vu, par les prises des pirates entre rives grecques et rives étrangères. Le rachat des captifs n'est qu'une variante de la transaction. On a vu les sources grecques, confirmées par les lettres de la Geniza, attester à cet égard la piraterie arabe. Mais Ibn Hauqal signale de son côté la piraterie byzantine sur les rivages de Syrie et d'Egypte[131]. Du reste, la piraterie n'est souvent qu'une forme incomplètement publique de la guerre, et celle-ci porte de son côté des profits de même ordre, coupant certes de bonnes routes commerciales, mais aussi court-circuitant les échanges privés au profit des vainqueurs. Ainsi, la campagne de Syrie de Basile Ier (893), pour ne citer qu'un exemple, réduit en esclavage les habitants des places tombées[132]. La prise d'Alep en 969, et toute la campagne d'ailleurs, donnent aux Byzantins l'occasion d'un pillage formidable[133]. La reconquête byzantine du Xe siècle revêt en ce domaine une importance documentée par Ibn Hauqal, son contemporain. Il affirme en effet, après enquête, que le profit des ventes du butin, captifs et mar-

[130] CONSTANTIN VII, *De administrando imperio* cit., c. 46.
[131] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 199.
[132] JEAN SKYLITZÈS, *Synopsis Historiarum*, éd. I. Thurn, Berlin, 1973 p. 141/59 (Basile Ier. 23).
[133] IBN HAUQAL, *Configuration de la terre* cit., p. 174; YAHYA D'ANTIOCHE (début du XIe siècle), éd. trad. Vasiliev-Kratchkovsky, *PO* XVIII (1924) p. 787.

chandises, revient à l'empereur lui-même[134], et que ce profit s'est encore accru par l'évolution fiscale: selon lui, quelques années après 932, la perception des droits à Attalia, où les ventes avaient lieu, a été retirée au fonctionnaire local, qui s'octroyait d'ailleurs des dépassements, et elle est devenue directe[135].

La guerre nous introduit à ce que j'appellerai, au sens littéral, l'économie politique de Byzance. On discerne celle-ci tout d'abord dans des transferts de marchandises de prix qui ne relèvent pas de l'échange profitable privé, mais de ces formes de «commerce in the Dark Ages» étudiées en Occident par Philip Grierson[136]. Quelques exemples. Une ambassade envoyée au calife par Théophile – encore lui – a donné lieu à une escalade ostentatoire de part et d'autre, non seulement dans les présents, mais dans l'incurie comme signe de magnificence: Théophane Continué l'explique[137]. Un traité arabe anonyme sur les cadeaux et curiosités célèbres confirme cette forme de compétition entre pouvoirs souverains. Il montre ainsi al-Ma'mūn ordonnant un envoi qui réponde à celui d'un empereur grec, sans doute le même Théophile: «'Faites-lui un présent qui soit cent fois plus précieux que le sien, afin qu'il connaisse la puissance de l'Islam et les bienfaits dont Allāh nous a gratifiés'. On le fit. Lorsque le présent fut prêt au complet, le Calife demanda: 'Quelle est chez eux la chose la plus chère?'. On répondit: 'Le musc et la martre *(sammūr)*'. Alors al-Ma'mūn: 'Ajoutez-leur deux cents *riṭls* de musc et deux cents fourrures de martre'»[138]. Le même traité détaille le trésor porté au calife al-Rāḍī Billāh par une ambassade byzantine en 938: objets et armes d'apparat, employant l'or, l'argent, le cristal; tapis et tissus de soie, dont sont précisés la variété et les motifs de décoration[139]. Mi-

[134] IBN HAUQAL, ibid., p. 194.
[135] Ibid., pp 192-193.
[136] PH. GRIERSON, *Commerce in the Dark Ages: a critique of the evidence*, in *Transactions of the Royal Historical Society*, IX (1959), pp. 123-140.
[137] THEOPHANES CONTINUATUS, cit., p. 96-97.
[138] M. HAMIDULLAH, *Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient du Moyen Age*, in *Arabica*, VII (1960), p. 285.
[139] Ibid., pp. 286-287. Un trésor de composition comparable est apporté en 957/58 au calife al-Mu'izz par une ambassade grecque qui est en fait chargée d'un tribut pour la Calabre (S. M. STERN, *An embassy of the Byzantine Emperor to the Fatimid Caliph al-Mu'izz*, in *Byzantion*, XX (1950), pp. 239-268). Une lettre de l'émir ikhshîdide d'Egypte à Romain Ier Lekapenos montre que l'empereur pouvait même charger ses ambassadeurs d'une mission explicitement commerciale (texte in A.A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, t. 2. *La dynastie macédonienne (867-959)*, éd. fr. H. Grégoire et M. Canard, 2e partie. *Extraits des sources arabes*, trad. M. Canard, Bruxelles, 1950, p. 213.

chel III (843-867) envoie au pape des soies historiées, dont une étoffe pourpre, et le *Liber Pontificalis* en donne la description[140]. Bien des tissus byzantins conservés aujourd'hui en Occident y sont d'ailleurs parvenus par des voies comparables[141]. Constantin VII prévoit dans le bagage des expéditions impériales divers vêtements de soie destinés aux transfuges de marque et aux chefs étrangers[142].

D'autres opérations de l'économie politique byzantine sont bien des échanges, mais dont l'un des termes au moins est immatériel en termes marchands. Tel est le cas du *mandilion* d'Edesse, l'étoffe empreinte de la Sainte Face, relique insigne et protectrice que Constantin VII échange en 942/43 contre des prisonniers musulmans[143]. Le pouvoir impérial échange également des biens précieux contre des services de nature publique. Tels les Petchénègues demandeurs de soieries, à la convoitise desquels il convient, écrit Constantin VII, de marquer des limites: on leur expliquera que les vêtements impériaux ne leur sont pas accessibles, et que l'empereur lui-même n'en dispose pas librement, en raison de leur caractère liturgique et sacré[144]. Tels les doges de Venise et leurs fils qui reçoivent au cours des IXe-Xe siècles titres et cadeaux pour le motif notoire de leur concours maritime aux opérations de Byzance[145]. Les tenues protocolaires de l'empereur et des siens et les vêtements destinés aux gratifications se placent également dans ce circuit non marchand, lequel toutefois peut s'approvisionner sur le marché de la capitale[146]. La fabrication se fait en majeure partie dans les ateliers impériaux *(basilikà ergodósia),* institution antérieure aux IXe-Xe siècles, mais bien documentée pour cette période où leur activité et leur importance font du palais un centre de production spécifique aux fins de la politique intérieure et surtout internationale: les départements et le personnel nous sont connus par les listes de préséance[147], les

[140] *Liber Pontificalis*, éd. L. Duchesne, t. II^{2}, Paris 1955, p. 148/1-4.

[141] SABBE, cit. supra n. 90. T. C. LOUNGHIS, *Les ambassades byzantines en Occident, depuis la fondation des Etats barbares jusqu'aux Croisades (407-1096)*, Athènes, 1980, termine son étude, institutionnelle, par une chronologie, avec mention des cadeaux le cas échéant (pp. 468-486).

[142] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., pp. 108-110.

[143] YAHYA D'ANTIOCHE, éd. cit., p. 730.

[144] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *De administrando imperio*, c. 13 (éd. cit., p. 66).

[145] *Cronaca veneziana del diacono Giovanni*, in *Cronache veneziane antichissime*, I, ed. G. Monticolo, Rome, 1890, passim.

[146] CONSTANTINE PORPHYROGENITUS, *Three treatises* cit., pp. 112/290.

[147] OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance* cit., passim, et p. 317.

sceaux[148], les motifs et les signatures des tissus conservés[149]. Tous ces objets, tissus et vêtements, armes, ustensiles de métal précieux, sont rangés dans le trésor du palais[150].

Les commentaires négatifs que l'on a pu faire sur la position de Byzance dans le grand commerce se sont le plus souvent fondés sur l'intervention du pouvoir politique dans les échanges marchands, abusivement isolée de tout le contexte que nous venons d'esquisser. Il faut maintenant la regarder de plus près.

Le mode le plus évident, et le plus intelligible aujourd'hui, en est le prélèvement fiscal sur les échanges, qui n'est pas limité d'ailleurs au grand commerce. Il s'agit d'une taxe sur les transactions, et sur les entrées et sorties de marchandises, le *kommérkion*[151]. Le mot se trouve dans la *Chronique* de Théophane, qui n'écrit pas après 814, pour désigner le revenu fiscal de la foire d'Ephèse en 795, puis les droits perçus au passage des Détroits, à Abydos et Hiéron, à propos d'une mesure de 801[152]. D'autre part, une série de sceaux signale des *kommerkiárioi,* dont les premiers connus remontent au règne de Justin II, et qui jouent manifestement un rôle officiel dans le circuit des échanges. L'histoire de ce rôle peut en fait fournir un seuil et un fil conducteur à notre exposé. Nous suivrons sur ce point, non sans rappeler le travail pionnier d'Hélène Antoniadis-Bibicou[153], une étude importante de Nicolas Oikonomidès[154]. D'emblée, observe-t-il, la présence de l'effigie impériale sur les sceaux des *kommerkiárioi* indique un lien spécial avec le souverain, comme c'est aussi le cas pour les «préposés à la soie (impériale)» (*árchontes toû blattíou)* par exemple. La carte des lieux où la fonction était exercée alors montre les *kommerkiárioi* au total peu nombreux, et placés à Antioche ou à Tyr, aux abords de la route de la soie. Les sceaux du VIIe siècle men-

[148] Voir notamment V. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire byzantin*. T. II. *L'administration centrale*, Paris, 1981 pp. 325-330.

[149] Cf. LOPEZ, *Silk industry*, et MUTHESIUS, *Practical approach* cit.

[150] Exemple de Basile I^{e}, THEOPHANES CONTINUATUS, p. 257.

[151] *Synopsis Basilicorum* K XXIV.

[152] THEOPHANIS CHRONOGRAPHIA cit., p. 469/30-470/1 (A.M. 6287) et 475/15-18 (A.M. 6293).

[153] H. ANTONIADIS-BIBICOU, *Recherches sur les douanes à Byzance. L'«octava», le «kommerkion» et les commerciaires*, Paris, 1963.

[154] N. OIKONOMIDES, *Silk trade and production in Byzantium from the sixth to the ninth century: the seals of kommerkiarioi*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XL (1986) pp. 33-53.

tionnent une *apothêkê*, qui est un «dépôt», puis, dès le dernier quart du siècle, une circonscription administrative comportant un ou plusieurs de ces dépôts, points de concentration et de redistribution contrôlée de la marchandise. Selon Oikonomidès, ces sceaux garantissaient la qualité et la circulation licite de la soie, car plusieurs d'entre eux ont manifestement servi à sceller des ballots de tissu. Il en conclut que les *kommerkiárioi* étaient à cette époque les adjudicataires des concessions *d'apothêkai*, parfois cumulées par un seul, ou, au contraire, prises en association. Normalement annuelles, elles nécessitaient sans doute des appuis politiques, puisqu'on ne voit pas les mêmes personnes passer d'un règne au suivant. En somme, «a very small number of very wealthy people who do business with the state and in the name of the state», prenant à ferme l'achat du fil de soie à l'importation et sa revente aux artisans de l'empire. Oikonomidès déduit ce rapport avec la soie des cas de cumul avec la direction de l'atelier impérial, et de la ventilation géographique; selon lui, celle-ci ne soutient pas une interprétation douanière plus générale, même si les concessionnaires traitaient d'autres marchandises, ce que nous ignorons, et s'ils avaient une compétence fiscale. Rien ne prouve au demeurant, en dépit de la similitude des termes, qu'ils avaient la charge d'encaisser le *kommérkion*. Le système change au premier tiers du VIIIe siècle. La dernière mention sigillographique connue d'une *apothêkê* est de 728/29, après quoi ne sont plus mentionnés que des *basilikà kommérkia*, avec le nom de la province: il ne subsisterait donc dès lors qu'une administration d'Etat pour une entreprise d'Etat, ce qui s'expliquerait par une production intérieure de soie brute désormais suffisante. Un nouveau changement va marquer le tiers du IXe siècle, et pourrait, me semble-t-il, refléter une conjoncture d'échanges accrus.

Un nouveau type de sceau, toujours orné de l'effigie impériale, nous est connu pour la première fois en 831/32: le titulaire est dit *kommerkiários* impérial ou général d'un thème, plus encore d'une ville, et surtout d'un port.

Autrement dit, le concessionnaire du monopole public d'importation de la soie est devenu un percepteur de droits de douane, qui n'a plus rien à voir avec celle-ci, parce qu'il exerce désormais une compétence générale sur le commerce extérieur. C'est encore une fois le début du règne de Théophile qui apparaît comme seuil de la période étudiée ici. L'Etat byzantin et son souverain ne prennent plus dès lors au grand commerce la part directe que marquait l'institution de *l'apothêkê*; ce pourrait être que le mouvement des échanges privés internationaux est désormais trop large. On peut peut-être situer dans ce contexte le célèbre incident du vaisseau marchand qui appartenait à l'impératrice, et que Théophile son époux fait saisir et brûler en la menaçant de mort si elle récidive[155]; le vaisseau ne semble pas avoir été chargé de marchandises précieuses; Théophile demande qui a jamais vu un empereur et une impératrice négociants. En tout état de cause le pouvoir byzantin se borne désormais à intervenir par un prélèvement de nature publique. Le principe en apparaît clairement dans le privilège octroyé aux Vénitiens en 992, aux termes duquel les marchands paieront deux sous à leur entrée au passage d'Abydos, et quinze à leur sortie affaires faites[156]. Le délit de «vol des droits» (*kleptotelônèma*) est puni d'une peine de double paiement de la somme due, sans confiscation du chargement si le coupable était de bonne foi, et avec prescription au bout de cinq ans[157].

On voit la bonne foi de marchands poursuivis défendue par Georges évêque d'Amastris, déjà cité, et par Jean Mauropous, évêque d'Euchaita au milieu du XIe siècle[158]; l'intervention de l'évêque auprès du fisc remonte à une tradition antique. Un troisième texte, du Xe siècle, émane d'un ecclésiastique anonyme[159]. Le *Livre du Préfet* connaît et traque la contrebande, par exemple le tissu de soie glissé dans un tube[160]. Il faut compter encore avec les dépassements des contrôleurs eux-mêmes, tels les deux marchands d'Hellade au profit desquels Stylianos Zaoutzès, le ministre de Léon VI, obtient que les affaires avec les Bulgares se fassent à Thessalonique, et non plus dans la capitale (893)[161], parce qu'un sien eunuque avait formé une entente avec eux. Les abus commis au préjudice des Bulgares sont tels que le tsar Syméon menace l'empire d'une guerre. Liutprand est retenu, à ses propres frais, vingt jours à Corfou, après avoir essuyé une première confiscation (968)[162]. On apprécie dès lors que l'empereur lè-

[155] THEOPHANES CONTINUATUS cit., p. 87; SKYLITZES, *Synopsis Historiarum* cit., p. 51.

[156] Ed. PERTUSI cit., p. 157/20-21.

[157] *Synopsis Basilicorum* K XIII 1 et 3.

[158] IOANNES MAUROPOUS, *Letters*, éd. A. Karpozilos, Thessalonique 1990, no. 11. Mauropous plaide l'ignorance des accusés.

[159] J. DARROUZÈS, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris, 1960, IX. 34.

[160] *Eparchenbuch* cit., 8. 9.

[161] THEOPHANES CONTINUATUS cit., p. 357.

[162] LIUDPRANDI cit., *Legatio* 65 (p. 165 et s.). Sur le personnage et son oeuvre, G. ARNALDI, *Liutprando e la storiografia contemporanea nell'Italia centro-settentrionale*, in *La*

ve directement ses droits à Attalia en période d'afflux de butin, comme on l'a dit plus haut; et que le privilège de 992 confie les Vénitiens au *logothétês tou drómou*, situé au sommet de la fonction publique, et limite à trois jours le délai que l'on peut imposer à leur départ[163]. Et il ne faut pas oublier que les charges étaient vénales. Cette première forme de profit impérial et public tiré du grand commerce obéit donc à des principes qui nous sont assez familiers. Nous comprenons aussi que les conditions faites au grand commerce de telle ou telle nation avec l'empire soient une composante de la politique impériale, et portent par conséquent la marque des circonstances. Si on en suit l'histoire dans une certaine mesure à travers l'historiographie rédigée à Byzance et chez ses partenaires, la disparition des archives centrales de l'empire nous laisse, pour les traités et privilèges eux-mêmes, à la merci des traditions étrangères. J'ai cité les textes dans le cours de cet exposé, et je ne reprendrai pas l'histoire générale des relations internationales de Byzance pendant cette période, dont le grand commerce n'est qu'un aspect. Je voudrais toutefois commenter deux dispositifs qui, bien loin de marquer la myopie économique du pouvoir impérial, manifestent sa volonté de garder une maîtrise politiquement profitable du trafic international de l'empire, et plus précisément de la ville impériale, Constantinople. Il s'agit des restrictions apportées d'une part à la sortie de marchandises précieuses commercialement mais aussi politiquement, d'autre part à l'activité des marchands étrangers dans la capitale. La législation de l'empire romain tardif a légué à Byzance la catégorie des *kekolyména*, les produits «frappés d'empêchement» à l'exportation: l'or et les armes y voisinent avec le vin et l'huile, auxquels la *Synopsis des Basiliques*, dans la seconde moitié du Xe siècle, ajoute le blé et le sel, le motif commun aux constantes et aux variantes étant non la valeur marchande mais la sûreté de l'Etat, telle que l'entendent les

storiografia altomedievale, Spoleto, 1970 (Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XVII), pp. 427-519; K. J. LEYSER, *The tenth century in Byzantine-Western relationships* in D. Baker, ed., *The relations between East and West in the Middle Ages*, Edinburgh, 1973, pp. 29-63; du même, *Ends and means in Liudprand of Cremona*, in Howard-Johnston, ed., *Byzantium and the West* cit., pp. 119-143; J. KODER, T. WEBER, *Liutprand von Cremona in Konstantinopel. Untersuchungen zum griechischen Sprachschatz und zu Realienkundlichen Aussagen in seinen Werken*, Vienne, 1980: le propos du livre ne concerne pas le fond politique de l'oeuvre.

[163] Ed. PERTUSI cit., p. 157/24-25 et 167/32 et s. Sur le fonctionnaire en question, chargé de la poste publique et en partie des affaires étrangères, OIKONOMIDÈS, *Listes de préséance* cit., pp. 311-312.

contemporains[164]. Le principe est maintenu par la Novelle 63 de Léon VI, qui commue toutefois la peine de mort héritée de la législation justinienne. La Novelle 80, déja citée, permet aux particuliers l'acquisition d'un «coupon», d'un «petit morceau» de soie pourpre, car la majesté impériale ne saurait en être offusquée, et ne doit pas non plus jalouser la respectabilité qui sied à ses sujets; autrement dit, la distinction face aux barbares est, dans une certaine mesure au moins, celle de tous les «Romains». En fait, il est difficile de ne pas comprendre cette loi comme la réponse à une pression de la demande. Le *Livre du Préfet*, sous le même règne, tente de concilier la généralité de cette même demande et la sauvegarde de la prérogative «romaine».

Ce n'est pas là l'objet unique, ni même sans doute primordial, de ce règlement relatif à Constantinople[165]. Il se propose au premier chef de conserver un équilibre économique parmi les membres d'une même corporation, qui sont, rappelons-le, des adhérents volontaires, autrement dit d'empêcher une différenciation trop marquée dans un sens ou dans l'autre. Celle-ci pourrait se creuser par les empiètements ou les cumuls d'activités, par la participation de l'élite politique, par l'approvisionnement individuel en matières premières ou en marchandises importées, toutes choses qui sont visées par des interdictions. Un tel blocage n'a pas trop de conséquence sur le prélèvement de l'Etat, puisque celui-ci se fonde pour l'essentiel ailleurs, sur l'impôt/rente publique de la terre. Il prévient en revanche la formation d'un patriciat citadin auquel eussent concouru une élite nouvelle de marchands et certains des détenteurs de la puissance sociale traditionnelle, et il préserve ainsi la classification sociale existante, que la conjoncture montante du grand commerce aurait peut-être menacée à cette date du début du Xe siècle. Il ne faut certes pas sous-estimer le poids de la tradition législative touchant les associations de métier et leurs conditions de monopole, telle qu'elle s'est formée dans l'empire des IIIe-VIe siècle[166]. Seulement, le *Livre du Préfet* ne repose plus sur la conjonction d'une délégation fiscale de service pu-

[164] ANTONIADIS-BIBICOU, *Douanes à Byzance* cit., pp. 50-52.

[165] Etat de question de P. SCHREINER, *Die Organisation byzantinischer Kaufleute und Handwerker*, in H. Jankuhn, E. Ebel, eds., *Organisationsformer der Kaufmannsvereinigungen in der Spätantike und im frühen Mittelalter*, Abhdl. AW Göttingen, Philol. Hist. Kl. F. 3, no. 183 (1989) p. 44-61.

[166] Cf. L. CRACCO RUGGINI, *Le associazioni professionali nel mondo romano-bizantino*, in *Artigianato e tecnica* cit., pp. 59-227.

blic et d'un privilège, et cela change tout: la continuité est dès lors plus apparente que réelle.

Dans un tel contexte, la surveillance des exportations intervient là où le commerce marchand pourrait porter atteinte à la priorité du commerce politique. Le pouvoir use pour cela de divers moyens. D'abord, il tient en suspicion même les habitants de l'empire qui ne résident pas dans la ville, et qui pourraient servir de relais vers l'étranger. Il est ainsi interdit de leur vendre des vêtements de soie d'une valeur supérieure à dix sous[167]. Ensuite, une compétence décisive est reconnue au préfet. Prenons par exemple le cas des soyeux: il contrôle les ventes aux étrangers[168], et les variétés fabriquées, puisque certaines sont interdites, et d'autres commandées par lui-même uniquement, pour le trésor du palais[169]. D'autre part, le *Livre du Préfet* assigne explicitement à certains marchands étrangers, vendeurs puis acheteurs, une résidence obligée, le *mitáton*. Ce vieux terme latin n'est pas attesté auparavant dans ce sens, sauf erreur de ma part, et il manifeste le caractère public d'une telle résidence, puisqu'au VI[e] siècle il désignait le logement des soldats[170]. La durée du séjour est également mesurée. Par exemple, les marchands syriens disposent de trois mois pour leurs opérations, dans un cadre corporatif. La marchandise restante sera signalée au préfet, qui en décidera[171]. Les traités déjà cités avec les Russes illustrent le fonctionnement de l'institution au même moment. Le *Livre du Préfet* en fait état pour les Syriens[172].

La capacité de décision reconnue au préfet suffirait à montrer que le dispositif coiffé par lui n'est pas conçu comme un cadre rigide et fixe, mais comme l'instrument toujours disponible d'une politique impériale. Ainsi, le traité de 944 avec les Russes porte à un plafond de 50 sous la valeur des pièces de soie qu'ils peuvent acheter, toujours à condition de les faire viser[173]. La mésaventure de Liutprand de Crémone en 968, racontée par lui-même, en témoigne de son côté[174]. A son départ, on lui signifie que les vêtements de soie

[167] *Eparchenbuch* cit., 8. 3.
[168] Ibid., 4. 8; 8. 5; 9. 6.
[169] Ibid., 8. 1-2.
[170] Edit d'Anastase, Ptolemaïs, en date de 601 *(Supplementum Epigraphicum Graecum*, 9 (1944), no. 356) c. 10; Justinien, *Nov.* 130, datée de 545, c. 9.
[171] *Eparchenbuch* cit., 5. 5.
[172] Ibid., 6. 2-6.
[173] SORLIN, *Traités de Byzance avec la Russie* cit., p. 449.
[174] LIUDPRANDI, *Legatio* 54-56 (ed. cit., p. 159-160).

contenus dans ses bagages sont des «koluomena, id est prohibita», et cela pour la raison politique énoncée dans les termes les plus clairs: «ut enim divitiis, sapientia, ita et caeteris nationibus prestare veste debemus, ut quibus est singularis in virtutibus gratia, sit singularis et in pulchritudine vestis». A quoi Liutprand rétorque, sur le même ton, que chez lui la soie habille même des femmes à une obole et de vieux bonshommes. Interrogé sur sa provenance, il explique que les Vénitiens et les Amalfitains, partis avec leur ravaillement, l'apportent en retour. Ils ne le feront plus, lui dit-on, car ils seront inspectés, et en cas d'infraction tondus et battus de verges – référence évidente au règlement du *Livre du Préfet*. Mais on fait surtout une réplique révélatrice à son argument de fond. Il invoque en effet une mission précédente, en 949, au cours de laquelle, simple diacre envoyé par Bérenger simple marquis, il a pu acheter des *pallia* supérieurs en nombre et en valeur, qui n'ont été ni visés, ni munis d'un cachet de plomb; et à présent qu'il est évêque, et ambassadeur impérial, on prétend marquer ceux qu'il emporte, comme on fait pour les Vénitiens, alors que ces pièces sont destinées à son église. Et il demande qu'on lui laisse au moins ceux qui ont été donnés par ses amis. Ses interlocuteurs lui déclarent alors la différence entre Constantin VII et Nicéphore II Phokas: le premier «était doux, il demeurait au palais, et il employait ce moyen de se rendre amies les nations étrangères». Le second au contraire, «tout entier militaire, abhorre le palais comme la peste... et fait des peuples non ses amis par achat mais ses sujets par la terreur et par le glaive». Le récit caustique et courtisan de Liutprand montre parfaitement comment les *kekolyména* relèvent de la politique.

Cet exposé a essayé d'ordonner notre documentation sur le grand commerce de Byzance aux IX[e]-X[e] siècles selon les catégories définies par Polanyi et son groupe, *trade* et *port of trade*. Il a de ce fait délaissé les catégories classique inspirées à Pirenne, et à d'autres, par leur enquête régressive sur l'entreprise profitable de type privé. On a senti depuis longtemps que celles-ci s'appliquaient mal au grand commerce de Byzance, que l'histoire de ce dernier leur résistait. Mais on a souvent esquivé la difficulté précisément là où elle se situait, au coeur de l'Etat. L'histoire de tout grand commerce, autrement dit l'étude de son changement dans le temps, doit se donner d'abord, en effet, une définition du profit que celui-ci désirait. Transférer au cas de Byzance la dialectique de l'Etat et de l'entreprise marchande tel-

le qu'elle s'est constituée, bien lentement d'ailleurs, en Occident, conduit purement et simplement à se tromper d'objet.

Les catégories de Polanyi ont le mérite immédiat de résoudre cette même difficulté en la dissolvant. La définition du *port of trade* parait d'emblée adéquate pour Constantinople, à la fois la capitale de l'empire et l'écrin du palais impérial, lequel fonctionne quant à lui comme le foyer d'une économie politique de production, de redistribution, et d'échanges.

Et surtout l'Etat impérial, incarné dans son empereur, et représenté par ses fonctionnaires, s'avère sinon le moteur initial du grand commerce de Byzance, du moins le point de départ de l'analyse. Or, ses opérations, ses pratiques, ses objectifs ne se peuvent réduire au modèle mercantile ou à sa négation, à supposer même qu'un tel modèle existe à ce moment comme le pensait Pirenne.

L'époque est en fait, on l'a constaté depuis longtemps, celle d'une croissance des échanges internationaux. Byzance entre dans ce mouvement avec sa structure propre: elle maintient dans une conjoncture commerciale en voie d'élargissement et de renouvellement les priorités impériales auxquelles les sources grecques font la part la plus belle, et en considération desquelles le grand commerce est l'instrument politique d'un enrichissement également politique. Le prélèvement fiscal sur les transactions n'en a probablement pas été la part la plus importante, mais bien le contrôle et la gestion de produits caractéristiques de la majesté du souverain et de la dignité éminente des «Romains» au milieu des nations. Nous vivons aujourd'hui dans un monde où l'économie est réputée à la fois autonome, déterminante, et totalisante, ce qui est de toute évidence contradictoire. Le Xe siècle officiel de Byzance eût sans doute donné, inversement, une définition tout aussi contradictoire du politique.

Ce n'est pas tout pourtant. L'empire était assorti d'une classification sociale que la poussée conjoncturelle tendait, semble-t-il, à bousculer. Je comprendrais volontiers les restrictions réunies dans le *Livre du Préfet*, au début du Xe siècle, comme un ajustement qui était aussi une résistance.

LES DÉBUTS D'UNE ARISTOCRATIE BYZANTINE ET LE TÉMOIGNAGE DE L'HISTORIOGRAPHIE: SYSTÈME DES NOMS ET LIENS DE PARENTÉ AUX IXe-Xe SIÈCLES*

> «L'oncle qu'on attendait s'appelait Palamède, d'un prénom qu'il avait hérité des princes de Sicile, ses ancêtres. Et plus tard quand je retrouvai dans mes lectures historiques, appartenant à tel podestat ou tel prince de l'Eglise, ce prénom même, belle médaille de la Renaissance – d'aucuns disaient un véritable antique – toujours resté dans la famille, ayant glissé de descendant en descendant depuis le cabinet du Vatican jusqu'à l'oncle de mon ami, j'éprouvai le plaisir réservé à ceux qui, ne pouvant faute d'argent constituer un médaillier, une pinacothèque, recherchent les vieux noms...»
>
> Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, Bibl. de la Pléiade, Paris 1954, p. 749.

Les aristocraties de l'Occident médiéval sont à l'ordre du jour[1]. Le terme désigne un groupe restreint au sommet de la société, mais

* Texte rétabli aprés une publication non soumise à la vérification de l'auteur et totalement défectueuse. Abréviations des titres des textes cités:

Genesios = *Josephii Genesii Regum Libri Quattuor*, éd. A. Lesmueller-Werner et I. THURN Berlin/New York, 1978.

Georg. Mon. = *Georgii Monachi dicti Hamartoli Chronicon*, éd. E. de Muralt St. Pétersbourg, 1859

Leo Diac. = *Leonis Diaconi Historiae*, éd. C.B. Hase Bonn, 1828.

Procop. = Procopius, *Historia Arcana*, éd. J. Haury, rev. G. Wirth Leipzig, 1963.

Skylitzes = *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, éd. I. Thurn Berlin/New York, 1973.

Theophanes = *Theophanis Chronographia*, tom I, éd. C. De Boor Leipzig, 1883.

Theoph. Cont. = *Theophanes Continuatus*, éd. I. Bekker Bonn, 1838.

[1] Positions de problèmes et indications de méthode: G. DUBY, *La noblesse dans la*

demeure plus ouvert et plus maniable que celui de noblesse, qui signifie pour sa part l'exclusivité héréditaire d'un statut privilégié[2]. Du côté de Byzance, Ostrogorsky et Beck ont déjà prêté l'oreille, chacun en son temps, à des sirènes comparatives[3]. Mais quiconque ouvre aujourd'hui le dossier de l'aristocratie byzantine le fait en tout état de cause à la lumière de la problématique mise en oeuvre pour l'Occident, et notamment pour la période formatrice des VIIIe-XIe siècles, décisive aussi à Byzance, de Constantin V à Basile II, de 741 à 1025. La question offre des aspects politiques, culturels, économiques, institutionnels: elle commence cependant par la parenté aristocratique, sa structure, son fonctionnement[4]. L'étude en est liée pour l'Occident au débat ouvert à la suite de Marc Bloch sur la continuité des lignages à partir de l'époque carolingienne, et met donc en jeu d'une

France médiévale. Une enquête à poursuivre, in G. DUBY, *Hommes et structures du moyen âge* (Paris/La Haye, 1973), pp. 145-66; T. REUTER (ed.), *The Medieval Nobility. Studies in the Ruling Classes of France and Germany from the sixth to the twelfth centuries*, North Holland, 1978, notamment, L. GÉNICOT, *Les recherches relatives à la noblesse médiévale* (1975), pp. 17-35; G. TELLENBACH, *Zur Erforschung des hochmittelalterlichen Adels (9-12 Jh.), XIIe Congrès international des sciences historiques* Vienne, 1965, I, pp. 318-37; K.F. WERNER, *Adel. Fränkisches Reich, Imperium, Frankreich*, in *Lexikon des Mittelalters*, I, 1, Zürich/München, 1977, cc. 120-8.

[2] Sur cette définition héritée de Marc Bloch, cf. Ph. CONTAMINE (éd.), *La noblesse au moyen âge, XIe-XVe siècles. Essais à la mémoire de Robert Boutruche*, Paris, 1976, pp. 19-35; G. TABACCO, *Su nobiltà e cavalleria nel medioevo. Un ritorno a Marc Bloch*, in *Rivista Storica Italiana*, 91,1 (1979), pp. 5-25.

[3] H.G. BECK, *Byzantinisches Gefolgschaftswesen*, in H.G. BECK, *Ideen und Realitäten in Byzanz*, Londres, 1972, XI; G. OSTROGORSKY, *Observations on the Aristocracy in Byzantium*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 25(1971), pp. 3-32 (en dernier lieu). R. GUILLAND, *La noblesse byzantine. Remarques*, in *Revue des études byzantines* 24(1966), pp. 40-57, posait la question à partir des titres et d'une conception quelque peu anachronique de la noblesse. Les données seraient tout autres à partir du XIIe siècle, cf. D. JACOBY, *Les archontes grecs et la féodalité en Morée franque*, in *Travaux et Mémoires*, 2(1967), pp. 421-65, reproduit in D. JACOBY, *Société et démographie à Byzance et en Romanie latine* Londres, 1975, VI; D. JACOBY, *The Encounter of Two Societies: Western Conquerors and Byzantines in the Peloponnesus after the Fourth Crusade*, in *American Historical Review* 78(1973), pp. 873-906, reproduit in D. JACOBY, *Recherches sur la Méditerranée orientale du XIIe au XVe siècle*, Londres, 1979, II; A. LAIOU, *The Byzantine Aristocracy in the Palaeologan period: a story of arrested development*, in *Viator*, 4(1973), pp. 134-51. Rappelons aussi les suggestions d'A.A. VASILIEV, *On the question of Byzantine feudalism*, in *Byzantion*, 8 (1933), pp. 584-604.

[4] Cf. G. DUBY et J. LE GOFF (éds.), *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Ecole française de Rome, 1977; D. BULLOUGH, *Early Medieval Social Groupings: the terminology of kinship*, in *Past and Present*, 45 (November 1969), pp. 3-18. Bibliographie récente rassemblée par A. GUERREAU-JALABERT, *Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale*, in *Annales ESC*, 36(1981), pp. 1028-49.

part l'illustration du lignage, d'autre part les usages relatifs aux noms propres et l'émergence des noms lignagers. Les travaux d'A.P. Kazhdan ont frayé la voie en ce sens. Dans une première esquisse[5], il montrait que l'illustration par la naissance se dessine à Byzance au tournant des IXe-Xe siècles, et fait alors concurrence dans les sources à l'éloge du mérite personnel. Il observait aussi que, dans la *Chronique* de Théophane, 1/5 environ des individus nommés porte un nom de famille, selon lui 22 contre 97, avec un seul exemple de nom commun à deux frères; que ces noms sont pour la plupart vulgaires; et que la proportion s'inverse dans l'oeuvre de Nikêtas Choniates. Kazhdan publiait ensuite un livre fondamental[6], qui se donnait pour objet la définition de la «classe dominante» à Byzance au cours des XIe-XIIe siècles. Il y suivait une méthode sociologique, dans le cadre de laquelle le relevé systématique des noms de famille permettait à la fois une discussion des origines des aristocrates, et une appréciation des solidarités de parentèle, dont le triomphe des Comnènes marque le point culminant, ou pour mieux dire une nouvelle période encore.

Le présent propos se distingue sur plusieurs points de celui de Kazhdan. La période d'abord sera celle des débuts, depuis la dernière génération du VIIIe siècle jusqu'à la première du XIe. Ensuite, on s'est délibérément limité à une seule catégorie de sources, l'historiographie. Il convient en effet de reconnaître les contours et la structure du groupe aristocratique, d'inventorier, voire de classer les relations qui le constituent, et que marquent les termes de parenté et les noms. Mais cela ne va pas ici sans considérer ce groupe dans sa dynamique sociale, donc dans la stratégie qui le porte vers le coeur du pouvoir, c'est-à-dire l'empereur régnant. Or, l'historiographie contemporaine, de par sa fonction, son lieu social de rédaction, la situation sociale de ses auteurs, fournit précisément toutes ces données dans leur mouvement et leur genèse[7]. Nous n'avons pas conservé les

[5] A.P. KAZHDAN, *Ob aristokratizacij vizantijskogo obščestva VIII-XII vv.*, in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, Srpska Akademija Nauka*, 11(1968), pp. 47-53.

[6] A.P. KAZHDAN, *Kharakter, sostav i evoljucija gospodstvujuščego klassa v Vizantij XI-XII vv. Predvaritel'nyje vyvody*, in *Byzantinische Zeitschrift* 66 (1973), pp. 47-60; A.P. KAZHDAN, *Social'nyj sostav gospodstvujuščego klassa Vizantii XI-XII vv.* Moscou, 1974. Cf. l'analyse d'I. Sorlin, in *Travaux et Mémoires*, 6(1976), pp. 367-80. Nouvelle version: A.P. KAZHDAN, S. RONCHEY, *L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo*, Palermo, 1997.

[7] Présentation générale par H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I Münich, 1978, notamment, pp. 331-441.

oeuvres inspirées alors par certaines personnalités aristocratiques, si ce n'est en filigrane, parfois, dans l'historiographie qui nous reste. Celle-ci demeure le récit du pouvoir impérial, de ses hauts faits, des assauts qu'il subit, des rivalités qu'il suscite. Et ceci confère, peut-on penser, une valeur certaine sinon immédiatement claire aux mentions de personnes et de parentés que de tels récits retiennent. On y voit comment, d'un personnage et d'une génération à l'autre, des noms lignagers s'ajoutent progressivement, irrégulièrement, aux noms propres, qui font eux-mêmes office de marqueurs par leur signification et leur transmission; et comment l'examen philologique de ces noms lignagers, proposé par Kazhdan, en fait effectivement un matériau de l'histoire sociale. Enfin, on ne trouve pas seulement là une terminologie de la parenté, mais aussi les associations les plus fréquemment mises en oeuvre dans les stratégies des aristocrates. On peut espérer apercevoir ainsi une histoire que les reconstitutions de lignages n'éclairent pas assez, parce qu'elles suivent la plupart du temps la démarche analytique de la prosopographie sans la dépasser[8]. Mais une autre difficulté se rencontre alors. En raison même de l'importance qu'on vient de rappeler, les oeuvres historiographiques des IXe-Xe siècles ont donné lieu à un travail intense de manipulation entre contemporains, dont l'étude n'est pas encore achevée[9]. Dans la perspective qui nous intéressait, nous avons choisi la meilleure cohérence dans la rédaction. Notre premier auteur sera donc Théophane le Confesseur, fils d'un favori de Constantin V, et moine, qui termine sa chronique universelle sous le règne de Michel II. Il sera notre témoin à partir du début du VIIe siècle[10]. Ensuite, nous

[8] Bibliographie in KAZHDAN, *Sostav*, pp. 88-101. Ajouter W. SEIBT, *Die Skleroi. Eine Prosopographisch-sigillographische Studie*, Vienne, 1976; N.M. PANAGIOTAKIS, *Hê byzantinê oikogéneia tôn Plevstôn. Symbolê sta genealogika tôn Phôkadôn*, in *Dôdônê*, 1(1972), pp. 245-64. Enquête d'ensemble: J. CL. CHEYNET, *Pouvoir et contestation à Byzance (963-1210)*, Paris, 1990.

[9] Voir notamment P.J. ALEXANDER, *Secular Biography at Byzantium*, in *Speculum*, 15(1940), pp. 194-209, reproduit in P.J. ALEXANDER, *Religious and Political History in the Byzantine Empire* London, 1978, I; A.P. KAZHDAN, *Iz istorij vizantijskoj khronografij X veka. 2. Istočniki L'va Djakona i Skilicy dlja istorij tret'ej četverti X stoletija'*, in *Vizantijskij Vremennik*, 20(1961), pp. 106-28; P. KARLIN-HAYTER, *Etudes sur les deux histoires du règne de Michel III*, in *Byzantion*, 41(1971), pp. 452-96, reproduit in P. KARLIN-HAYTER, *Studies in Byzantine Political History. Sources and Controversies*, Londres, 1981, IV; A. MARKOPOULOS, *Le témoignage du Vaticanus Gr. 163 pour la période entre 945-963*, in *Symmeikta*, 3(1979), pp. 83-119. Voir aussi F.H. TINNEFELD, *Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie*, Münich, 1971.

[10] Sur les sources constantinopolitaines utilisées par Théophane pour les VIIe et

avons retenu les Continuateurs de Théophane, cet atelier historiographique réuni autour de Constantin VII, à l'apogée politique de la dynastie fondée par Basile I^{e}. Sans exclure quelques références ponctuelles à «Georges le Moine», à d'autres auteurs du Xe siècle, à Skylitzès, nous laissons ainsi de côté la nébuleuse de questions soulevée par la Chronique du Xe siècle, autour de Syméon Logothète ou Magistros. Pour les données antérieures, nous avons choisi l'*Histoire Secrète* de Procope, la plus proche de nos historiographes par sa conception palatiale. Nous disposions également d'un échantillon épigraphique représentatif, à un niveau social moyen, de l'Antiquité chrétienne en Asie Mineure[11]. De l'autre côté, la *Peira* du juge Eustathios atteste, un peu au-delà du Xe siècle, et pour le même milieu aristocratique, un usage indépendant de toute composition littéraire[12]. Enfin, quelques documents d'archives permettent la comparaison avec des noms paysans depuis le dernier quart du IXe siècle.

H. Moritz avait déjà étudié la formation et le répertoire des «noms de famille» attestés dans l'historiographie byzantine[13]. Mais, depuis ce travail toujours utile, la recherche s'est enrichie et précisée. L'histoire ancienne a examiné le système onomastique grec sous l'Empire, la diffusion puis le déclin des *tria nomina*, marque de la conquête romaine dans les noms des sujets, les débuts de l'anthroponymie chrétienne[14]. L'histoire médiévale a prêté de son côté attention à la fin du système antique, à la part de germanisation de l'anthroponymie occidentale, à l'émergence du nom de famille, quelle que soit l'extension donnée à ce dernier groupement, et sa signification sociale[15]. L'anthropologie a récemment éclairé les historiens par des

VIIIe siècles, cf. A. S. PROUDFOOT, *The Sources of Theophanes for the Heraclian Dynasty*, in *Byzantion*, 44 (1974), pp. 367-439.

[11] E. PATLAGEAN, *Familles chrétiennes d'Asie Mineure et histoire démographique du IVe siècle*, in E. PATLAGEAN, *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance, IVe-XIe siècles*, Londres, 1981, IX.

[12] J. et P. ZEPOS, *Jus graecoromanum*, IV, Athènes, 1931, pp. 11-260. Cf. G. WEISS, *Hohe Richter in Konstantinopel. Eustathios Rhomaios und seine Kollegen*, in *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, 22 (1973), pp. 117-43.

[13] H. MORITZ, *Die Zuname bei den byzantinischen Historikern und Chronisten* 2 vols. Landshut, 1897-98.

[14] Cf. *L'onomastique latine* (Colloque international du CNRS 1975) Paris, 1977, notamment I. KAJANTO, *The emergence of the late single name system*, pp. 421-28. Nombreux travaux de L. ROBERT, notamment *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine*, 1e partie, Paris, 1963.

[15] K.F. WERNER, *Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique*, in DUBY et LE GOFF, *Famille et parenté* cit., pp. 13-18, 25-34. Cf. K.F.

études sur les fonctions actuellement exercées dans les paysanneries européennes par les éléments de l'appellation des personnes, nom de baptême, nom de famille, sobriquet[16]. Enfin, un chapitre admirable de S. D. Goitein, dans son volume sur les familles dans les documents de la Geniza, offre des suggestions très riches sur le système des noms, à partir d'un matériel juif méditerranéen, et peu éloigné dans le temps de notre période[17].

L'histoire sociale du système onomastique byzantin prend donc comme point de départ l'Antiquité tardive en son domaine d'expression grecque. La tradition séculaire y était celle du nom personnel unique, accompagné de celui du père, et porteur d'une signification plus ou moins clairement perceptible encore (ex. Kallinikos). Ces noms se transmettent le plus souvent de grand-père à petit-fils, et d'oncle à neveu, parfois avec des variantes, et de même pour les femmes. Les *tria nomina* introduits par la romanisation perdent leur pertinence, après une étape intermédiaire où le *nomen* Aurelios se généralise, au cours des IIIe-IVe siècles[18]. Dès lors, l'usage grec est à nouveau fondé sur le nom unique, auquel l'Occident arrivait de son côté à la même époque, mais par des voies différentes, où intervenait l'élément germanique. Le nom unique triomphe dans nos deux ensembles témoins: l'*Histoire Secrète* de Procope, où nous comptons au total 78 noms d'homme, 13 noms de femme; l'échantillon épigraphique qui offre sauf erreur 250 noms d'homme, 149 noms de femme. Mais on y discerne aussi les questions que le système avait à résoudre. Le nom unique lui-même, tout d'abord, que

WERNER et M. HEINZELMANN, *Les changements de la dénomination latine à la fin de l'Antiquité*, ibid., pp. 19-24. Voir aussi P. TOUBERT, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe siècle à la fin du XIIe siècle*, Paris, 1973, pp. 693-703.

[16] F. ZONABEND, *Jeux de noms. Les noms de personne à Minot*, in *Etudes rurales*, 74(1979), pp. 51-85 et *Le nom de personne*, in *L'Homme*, 20/4 (1980), pp. 7-23; C. SEVERI, *Le nom de lignée. Les sobriquets dans un village d'Emilie*, ibid., pp. 105-118.

[17] S.D. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, III, *The Family*, Berkeley, 1978, pp. 1-15, 314-19. La question été reprise et largement développée dans un volume collectif, *L'Anthroponymie document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, M. BOURIN, J.M. MARTIN, F. MENANT eds., Coll. de L'Ecole française de Rome 226, 1996; contribution de J. Cl. CHEYNET, *L'anthroponymie aristocratique à Byzance*, pp. 267-294.

[18] PATLAGEAN, *Famille crhétiennes* cit., p. 175 et n. 32; J.G. KEENAN, *The names Flavius and Aurelius as status designations in Later Roman Egypt*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*, 11 (1973), pp. 33-63; 12 (1974), pp. 283-304.

nous désignerons désormais comme *nom propre*, est porteur, disions-nous, d'un sens, et l'on met celui-ci en rapport, nous le verrons, avec la destinée de la personne[19]. Il faut alors concilier cette exigence et celle de la transmission familiale du nom propre. Au surplus, ce dernier ne suffit pas à situer et à définir les individus, surtout au sein d'un groupe topographiquement ou socialement limité. L'historiographie et les inscriptions ont alors recours aux mêmes moyens: l'indication du père, et aussi, chez Procope, de l'oncle ou du cousin[20]; l'adjectif d'origine, la fonction, le métier; enfin, le «nom ajouté» (*epiklên, epiklêsis*). Chacune de ces précisions n'est pas exclusive des autres, et elles sont d'autant plus nécessaires que le répertoire des noms est plus réduit. On le voit bien dans le cas des dix Joannis de l'*Histoire Secrète*: deux d'entre eux sont identifiés par leur père (V 31; XII 6), un troisième comme neveu (V 7), tandis que le fils de Theodora est de père anonyme (XVII 17); le fameux préfet du prétoire est désigné comme «le Cappadocien» (I 14); deux autres sont l'un préposé au Trésor (XXII 33), l'autre archevêque de Constantinople (VI 26); enfin, on relève des surnoms, qui appartiennent à la langue commune dans leur fond comme dans leur forme[21], Kyrtos (VI 5, «le Bossu»), Phagas (IV 4, «le Bouffeur»). On découvre des surnoms similaires sur les pierres tombales de Korykos, c'est-à-dire dans une collectivité relativement close[22].

Le répertoire onomastique lui-même demeure pourtant, à la même époque, assez large. Le nombre des Joannis n'est encore dans l'*Histoire Secrète* qu'une exception prémonitoire. Cependant, si l'on

[19] Cf. R. HIRZEL, *Der Name. Ein Beitrag zu seiner Geschichte im Altertum und besonders bei den Griechen*, in *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 36(1927); G.J.M. BARTELINK, *Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens*, in *Vigiliae Christianae*, 15 (1961), pp. 32-39. Par exemple l'épouse de Justin Ier change son nom «ridicule» de Lupicina pour celui d'Euphemia: Procop., *Historia Arcana*, IX, 49.

[20] Germanos 'cousin' de Justinien et Joannis 'neveu' de Vitalien: Procop., *Historia Arcana*, V, 8 et s. Justinien neveu de Justin; ibid., VI, 19. Sur les termes grecs, cf. ci-dessous pp. 153-155.

[21] Pour les niveaux de langue, qui joueront un rôle dans la suite de notre exposé, nous renvoyons une fois pour toutes à R. BROWNING, *Medieval and Modern Greek*, London, 1969. Notre interprétation des sur-noms se fonde sur le *Mega Lexikon tês hellenikês glôssês* de D. Dimitrakos, 9 vols, Athènes, 1949 et s.

[22] *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, III Manchester, 1931, index s.v. Zunamen: p.ex. Joannis, fabricant de bouteilles, dit l'Empoisonneur, (*Phármakos*), no. 136; Georges fils de Priskos, marchand de vin, dit Pas-de-parole (*Dikha hórkou*), no. 282.

quitte les acteurs du récit historiographique pour les épitaphes provinciales, le tableau change: les homonymes se multiplient, et la proportion de noms chrétiens augmente, le second fait expliquant le premier, au moins en partie. Sauf erreur, on trouve du côté masculin huit exemples de Paulos, autant d'Alexandros, quatre pour Anikêtos, trois pour Joannis et autant pour Kyriakos; du côté féminin, neuf exemples de Kyrilla – auxquels on peut ajouter Kyria (1) et Kyriakê (2) – sept pour Matronê, cinq pour Paula et Paulina, quatre pour Thekla, autant (plus un cas douteux) pour Maria. Autrement dit, cinq noms se partagent près d'un dixième des hommes et un cinquième des femmes. Ajoutons que cinquante noms masculins sont encore précédés de Aur(elios), et trente-neuf féminins, soit respectivement un cinquième et un quart des totaux, sans que nous puissions faire une ventilation chronologique. Certes, ces exemples ne sont que des exemples: nos inscriptions attestent peut-être des préférences provinciales, tandis qu'il eût suffi d'ajouter le dépouillement des *Guerres* du même Procope pour accroître le nombre de noms étrangers. On ne leur refusera pas cependant une certaine qualité de suggestion, que met en relief la confrontation avec la *Chronique* de Théophane.

Sauf erreur, Théophane atteste 108 noms propres masculins à compter de 610 jusqu'à la fin de sa *Chronique*, et quatorze d'entre eux se partagent la moitié du total: Konstantinos et Nikêtas (sept fois chacun), Joannis et Theodoros (cinq fois chacun), Stephanos, Theophylaktos, Michaël, Leôn (quatre fois chacun), Nikêphoros (trois fois), Theophanes, Theophilos, Gregorios (deux fois chacun). Les noms commençant par Nikê – et par Theo – peuvent d'ailleurs être regroupés. Ce lot diffère du précédent par des noms d'origine étrangère, et singulièrement arménienne, Arsabêr, Vartan sous différentes formes d'hellénisation (Bardas, Bardanes, Bardanion), et surtout par la richesse et la fréquence de l'onomastique chrétienne, ou pour mieux dire déjà byzantine. Le témoignage de Théophane est en revanche comparable à cet égard à celui des Continuateurs. On ne trouve pas trace, d'autre part, de l'exclusivité lignagère, et donc sociale, conférée à certains noms dans l'Occident carolingien[23]. La pré-

[23] Cf. WERNER in DUBY et LE GOFF, *Famille et parenté* cit., pp. 13-18, 25-34; ID, *Important Noble Families in the Kingdom of Charlemagne – a prosopographical study of the relationship between king and nobility in the early middle ages*, in REUTER, *Medieval Nobility* cit., pp. 137-202.

dilection des Doukai pour le nom d'Andronikos, chargé de valeur guerrière, est un cas d'espèce: mais le nom, sans être aussi courant que d'autres, ne leur devient pas propre, et il est attesté du reste dès notre échantillon antique. Les noms impériaux de Constantin et de Léon, ceux des apôtres André et Jean, des saints Nicolas et Georges, ceux des Irène et des Theodora semblent alors diffusés largement. On objectera que la *Chronique* de Théophane se déroule précisément dans le cercle du pouvoir. Il est vrai, et des comptages systématiques dans le matériel disponible pour la même période, hagiographie, sceaux, inscriptions, permettraient de discerner, par des tableaux de fréquences[24], l'histoire culturelle et sociale des noms propres à ce tournant où Byzance a vraiment laissé l'Antiquité derrière elle. Prenons seulement ici deux autres exemples. Un document de Lavra, en date probablement de 974[25], comporte une liste de trente-deux paysans, dans laquelle huit noms se partagent les deux tiers du total dont Demetrios (quatre fois), Konstantinos et Basileios (trois fois chacun), soit un répertoire serré et christianisé, où figurent les noms portés par les empereurs des VIIIe-Xe siècles. La *Peira* manifeste de son côté une évolution plus poussée encore: abstraction faite d'une longue question matrimoniale, on relève soixante-huit mentions masculines, dont vingt-six seulement offrent un nom propre, notament Michaël et Petros (trois fois chacun), Léon, Romanos et Sergios (deux fois chacun); la plupart des autres portent seulement un nom de famille, directement ou sous la forme d'une indication de filiation, et quelques-uns ne sont désignés que par leur fonction. Une seule femme sur huit, «la *patrikia* Maria Kastorissa», figure avec nom propre et nom de famille. Les autres sont désignées comme «épouse de» ou «fille de», sans mention de nom propre, ce qui rappelle non seulement une tendance de l'historiographie, lorsqu'il ne s'agit pas de femmes impériales, mais aussi l'usage de la Geniza du Caire étudié par Goitein.

Le stock des noms propres byzantins apparaît donc entraîné par une modification séculaire, de sens probablement culturel plus que social. Ces noms n'échappent pas pour autant à la contradiction dans laquelle nous avons vu enfermé le nom grec antique, marquant par

[24] Cf. la méthode proposée par H. NEVEUX, *Les prénoms masculins à Caen (1568-1775)*, in *Annales de Normandie*, 31/2 (1981), pp. 115-45.

[25] *Actes de Lavra* I (Archives de l'Athos, V), *Des origines à 1204*, nouvelle éd. t. I, P. LEMERLE, N. SVORONOS, A. GUILLOU, D. PAPACHRYSSATHOU no. 6, Paris, 1970.

sa transmission la position de l'individu dans la famille, mais par son sens la destinée de celui qui le porte. Voici d'abord le cas de Théophane lui-même, mort en 817. Fils d'Isaakios et de Theodotê, il a reçu au baptême son nom, qui rappelle celui de sa mère. Puis, en raison de l'affection portée à Isaakios par Constantin V, ce dernier «ajoute» plus tard à Théophane le «nom paternel». En revanche, il conservera ce nom de baptême comme nom «d'habit» monastique. Il épouse une fille de son milieu, nommée à son baptême Megalô, nom de même formation commune que ceux des petites danseuses de mauvaise vie de l'*Histoire Secrète*, Komitô (IX, 3), et Chrysomallô (XVII, 33 et 34)[26]. Lorsqu'elle quitte le monde avec lui, après l'avènement d'Irène, Théophane change son nom en celui d'Eirênê, «d'une façon chrétienne, mais aussi avec à propos»: il joue ainsi sur le sens du nom, et sur la référence à l'impératrice. Considérons maintenant Euthymios le jeune, mort en 898, et fils d'une «maison militaire»[27]. Il a pour père Epiphaneios, «ainsi appelé selon la divine Epiphanie», et ce nom passe à l'une de ses soeurs, Epiphaneia. Lui-même a reçu au baptême le nom de Nikêtas, par un choix que l'hagiographe n'explique pas. Il y discerne en revanche une intention divine, puisque le futur saint «devait en vertu de son nom remporter la *victoire* sur les ennemis visibles et invisibles». On le voit néanmoins fêter le martyr du même nom. Sa mère lui choisit pour épouse une jeune fille du même milieu, «qui montrait des grâces par son nom seul»: Euphrosynê. L'épousant, il le change pour celui d'Anastasô. «en vertu de l'espoir que le lignage tombé allait *ressusciter*». Puis, le saint entre dans un monastère, et le supérieur lui confère le nom d'Euthymios, sans doute pour signifier, écrit l'hagiographe, que l'on était passé du «découragment» au «*bon courage*», après que les images eurent été restaurées. Une contemporaine d'Euthymios, la moniale Theodora de Thessalonique (812-892)[28], a reçu au baptême le nom d'Agapê, «afin d'annoncer à l'avance par le nom donné la vie de la

[26] *Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita Sancti Theophanis Confessoris* éd. V.V. Latyshev in *Zapiski rossijskoj Akademii Nauk po istor.-filol. otdeljeniju*, 8e ser., 13/4(1918), pp.1-40. Voir notamment ch. 4-5, 6, 20. Sur les noms féminins en – ô, Robert, *Noms indigènes* cit. passim.

[27] *Vie et office de Saint Euthyme le Jeune*, éd. L. Petit in *Revue de l'Orient Chrétien*, 8(1903), pp. 155-205, 503-36. Voir notamment ch. 3, 5, 6, 8.

[28] *Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wundertaten und Translation nebst der Metaphrase des Joannes Staurakios*, éd. F. Kurtz in *Zapiski rossijskoj Akademii Nauk po istor.-filol. otdeljeniju*, 8e ser., 6/1(1902), pp.1-49. ch. 6.

fillette». «Il ne faut pas, poursuit l'hagiographe, assigner le nom selon la seule volonté des parents. Il doit être aussi un gage d'amour envers le Seigneur, comme la suite l'a montré». Ces exemples attestent la double entorse qui peut être faite alors au principe de la transmission familiale du nom propre. La signification de celui-ci est déterminante, parce que prémonitoire. Et l'on en change en effet lorsqu'on change de condition, par le mariage et par la prise d'habit. Si l'époux change le nom de l'épousée, on vient de le voir, la tonsure, comme le baptême, requiert un père spirituel, qui impose le nom monastique. Ainsi, le patriarche Nicolas I^e «tonsura (Zoê mère de Constantin VII), changea son nom pour celui d'Anna, et il l'appelait sa fille spirituelle»[29]. L'auteur de la *Vie de Makarios de Peleketê* observe que l'on change de même le nom des esclaves que l'on vient d'acheter[30].

La famille impériale constitue alors un cas particulier, mais inscrit dans le système. Lorsque Léon V arrive au trône, et change en Constantin au couronnement le nom de son fils Symbatios (arménien Smbat), il reconstitue implicitement le couple Léon III/Constantin V (Theoph. Cont. p. 41): le motif est encore plus fort que celui d'Heraklios appelant «nouveau Constantin» son fils et homonyme (Théophane, p. 300). La première des deux Irènes du VIIIe siècle, fille du khagan des Khazars, reçoit ce nom au baptême lorsqu'elle épouse Constantin V (ibid., p. 409, 30-410, 3), peut-être en raison de son sens. Mais la seconde, épouse de Léon IV fils des précédents, est née chrétienne, et porte jusqu'à son mariage le nom d'Athenaïs (ibid., p. 444, 16). Il y aurait là une ébauche de lien entre le nom et la fonction, mais une ébauche seulement, puisque le nom d'Irène ne devient pas exclusif. Au Xe siècle, la famille impériale offre l'exemple des règles de transmission des noms propres. Constantin VII porte le nom du fils d'un premier lit de Basile (Theoph. Cont. p. 264), Romain II celui de son grand-père Romain I^e, Constantin VIII celui de son grand-père Constantin VII. Basile II rappelle évidement son aïeul Basile I^e, mais son nom est aussi celui de son oncle maternel, le *parakoimómenos* Basile le Bâtard, dont on sait le rôle important. Des filles de Constantin VII, les deux premières portent les noms de leurs grand-mères paternelle et maternelle respectivement, Zoê et Theo-

[29] *Vita Euthymii Patriarchae Constantinopolitani*, éd. P. Karlin-Hayter Bruxelles, 1970, p. 133.

[30] Ed. I. Van den Gheyn, in *Analecta Bollandiana*, 16 (1897), pp. 142-63: ch. 4.

dora; Agathê semble nommée d'après une soeur de sa mère, Anna d'après l'épouse d'un frère de sa mère, Stephanos (ibid., p. 422); mais Zoê fille de Zaoutzês avait aussi mis au monde une fille ainsi appelée (ibid., p. 364), qui était donc la demi-soeur de Constantin VII. Enfin, sa fille Theophanô rappelle peut-être la première et sainte épouse de Léon VI, objet d'un culte public[31]. Ce nom est aussi celui de l'épouse de Constantin, le plus jeune fils de Romain I[e] (ibid. p. 423), et enfin il est conféré lors de son mariage à l'épouse de Romain II par Constantin VII lui-même (ibid. p. 458), «en tant que manifestée et choisie divinement», note l'historiographe officiel. Peut-être y a-t-il eu là, comme dans le cas d'Irène, l'ébauche d'un usage impérial de ce nom.

Les remarques qui précèdent voulaient montrer que le nom propre conserve sa double fonction de marqueur familial fixe, et d'expression vivante, et donc changeante, de la destinée individuelle. En tout état de cause, il ne suffit pas à spécifier assez les personnes au sein d'un milieu comme celui qu'embrasse le récit historiographique, même si l'on fait appel aux diminutifs pour distinguer entre des homonymes, comme ce parent de Bardas et de Michel III, que les Continuateurs appellent non seulement Theophilos et «le petit Theophilos», mais Theophilidion, Theophilitzês, et qui portait de surcroît le curieux nom de Paideuómenos, «Eduqué» (ibid., pp. 224-225, 226, 229). Les spécifications annexes obéissent donc à la nécessité historiographique, et auparavant sociale, de distinguer les individus, tout en les situant dans la société politique, et dans leur propre parentèle. Le problème s'avère alors différent pour les hommes et les femmes. La *Chronique* de Théophane précise presque toujours la fonction et le titre des personnages masculins. Mais la fonction est sujette à changer, et la fréquence du titre de patrice le rend peu spécifiant. Ce ne sont encore que les critères qui tracent le contour du groupe social, sans même permettre d'apprécier son ouverture. D'autres moyens de spécifier les individus se présentent alors: nom de père, indications de parenté, mention de l'origine, enfin surnom. On les trouve rarement toutes réunies pour la même personne, ce qui confirme leur caractère fonctionnel, sans que le choix opéré par le narrateur se laisse expliquer à première vue. Dans la partie que nous avons dépouillée, Théophane présente seulement cinq (ou six)

[31] Cf. E. Patlagean, *Sainteté et pouvoir*, in S. Hackel (ed.), *The Byzantine Saint* London, 1981, notamment pp. 102-4 [infra p. 192-193].

mentions d'origine, auxquelles on peut ajouter le nom de Boïlas (Theophanes, pp. 446-447), qui est en fait un titre bulgare[32], et le surnom de Tourkos, qui qualifie Bardanes, stratège des Anatoliques révolté contre Nicéphore I[e] (ibid., p. 479). Les mentions de parenté ne semblent pas davantage primordiales: deux d'un frère, deux d'une parenté impériale, une quinzaine du père. Ces dernières sont conformes à la tradition antique. Le nom du père y apparaît parfois à la limite du patronyme: ainsi, Theophylaktos «fils de Rangabé» (ibid., p. 454), *drongários* du Dodécanèse, a pour fils Michel Rangabé – le futur empereur.

Reste alors le surnom, que j'écrirais volontiers sur-nom, tant il est clairement perçu comme une addition spécifiante au nom propre. Dans la majorité des exemples anciens, soit jusq'à la fin du VIII[e] siècle, il est introduit, comme le notait Kazhdan[33] par la formule «surnommé, appelé encore» (*ho/to epiklên*). On trouve aussi simplement *ho*... ou *ho rêtheis* «appelé». Le surnom peut naître d'une circonstance: le patriarche Constantin est appelé «Face de ténèbres» (Skotiopsis) en 768, lors de sa chute (ibid., p. 441). Mais la plupart du temps il fait office de marqueur stable. Un dérivé de nom propre comme Martinakios est déjà, lui, aussi, à la limite du patronyme (ibid., p. 438)[34]. La plupart des autres surnoms se répartissent clairement en deux familles. L'une est inspiré par les particularités individuelles: «Rousseau» (Rousios, ibid., p. 368), «Joue d'âne» (Onomagoulos, ibid., p. 398), «Quarante coudées» (Sarantapêkhys, ibid., 474), «Costaud» (Karteroukas, ibid., p. 377), «Pied de crabe (Podopagouros, ibid., p. 438), «Doigt coupé» (Koutzodaktylos, ibid., p. 445). L'autre se réfère au quotidien familier, voire rustique. Ici les noms mêmes deviennent surnoms: «le moineau» (*strouthos*, ibid., p. 380), «la chenille» (*lakhanodrakôn*, ibid., p. 440), «la chicorée» (*pikridion*, ibid., p. 465), «le chiot» (*kouloukês*, ibid., p. 445). Là les surnoms sont des formations dérivées: Xulinitês (*xulinos*) «de bois», ibid., p. 400), Myakios (*myax* «huître», ibid., p. 383), Triphyllios (*triphyllion* «trèfle», ibid., p. 476). Les formes sont elles-mêmes vernaculaires. Les suffixes qu'on vient de voir, ou l'exemple de Sarantapêkhys, le démontrent amplement. Ce type de surnom aussi est

[32] Cf. G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, 2e ed Berlin, 1958, II, p. 93.

[33] Kazhdan, *Ob aristokratizacij* cit., pp. 47-53.

[34] Pour tout ce qui suit, voir A. Mirambel, *Grammaire du grec moderne*, Paris, 1949, pp. 205-15.

parfois à la limite du nom transmissible dès le VIIIe siècle: «le fils de Grêgorios Onomagoulos» est lui-même désigné plus loin comme «ho Onomagoulos» (ibid., p. 398), tandis que les frères Triphyllioi sont nommés au pluriel (ibid., p. 476). Rien ne signale en revanche d'autres noms, que nous savons en fait avoir été transmis dès cette époque: Melissenos, Boïlas, Sarantapêkhys. Plus tard, Bardas, fils d'une soeur de Theodora, épouse de Théophile, s'appellera Kontomytês comme l'homme dont il est le *gambros*, ici le gendre (Theophanes Cont. p. 175).

Avec les Continuateurs de Théophane et leur récit des IXe-Xe siècles, bien des éléments demeurent. Il n'y a pas lieu de revenir sur les noms propres, sur la spécification des personnages par le titre et la fonction, souvent aussi par l'origine: nation[35], cité[36], thème[37], voire même le domicile dans la capitale. Voici par exemple le gendre choisi par l'empereur Théophile, (ibid., p. 107): «nommé Alexios, surnommé Mouselé, venu du pays des Arméniens, issu du lignage des Krinitai»; et le Continuateur ajoute à toutes ces précisions qu'il demeurait «dans le quartier de l'acropole, aux maisons dites de la Krinitissa»[38]. Le passage se fait insensiblement, et cas par cas, de telles indications d'origine au patronyme proprement dit que sont devenus Kamoulianos (Theophanes, p. 465, Theoph. Cont. p. 397) ou Ibêritzês (Skylitzes, p. 187 / 69). Mais le véritable changement est déterminé par l'importance nouvelle que revêtent dans la vie politique la parentèle et son illustration. Le Continuateur épingle «les ascendants obscurs» de Thomas dit le Slave, l'instigateur du soulèvement provincial de 821 (Theoph. Cont. p. 51). Les généalogies sont données

[35] Pour les Arméniens, cf. P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisbonne, 1963, reproduit in P. CHARANIS, *Studies on the Demography of the Byzantine Empire*, London, 1972, V. Un nouveau point de départ avait été donné par A. KAZHDAN dans son livre cité infra n. 45, cf. du même *The Armenians in the Byzantine ruling class predominantly in the ninth through twelfth centuries*, in T. SAMUELIAN, M. STONE eds., *Medieval Armenian culture*, Chico CA, 1983, pp. 440-452. Puis, N. GARSOIAN, *The problem of Armenian integration in the Byzantine Empire* in *Studies on the internal Diaspora of the Byzantine Empire*, H. AHRWEILER, A.E. LAIOU eds., Washington D.C., 1998 p. 53-124. V.A. ARUTJUNOVA-FIDANYAN, *Les Arméniens chalcédoniens en tant que phénomène culturel de l'Orient chrétien*, in *Atti del quinto simposio internazionale di arte armena, 1988*, Venezia-S. Lazzaro, 1992, pp. 463-477.

[36] Koloniates: Theoph. Cont., p. 71; Tripolitês; ibid., p. 366; p. 366; «surgeon de cette ville impériale»: ibid., p. 154.

[37] Hellade, ibid., p. 357.

[38] R. JANIN, *Constantinople byzantine*, 2e éd. Paris, 1964, p. 375.

sur trois générations. Ainsi en usent le Continuateur pour Theodora, l'épouse de Théophile (ibid., pp. 174-175); et le moine Nikêtas, lorsqu'il compose vers 821 - 22 la célèbre *Vie de Philarète le Miséricordieux*[39], son grand-père et parrain, dont une petite-fille, Marie, avait été la première épouse de Constantin VI. Le système onomastique semble évoluer en conséquence. *Epiklên* décline au profit de *onomazómenos* «nommé», *to epônymon* «de sur-nom», et surtout «dit en outre». Le nom lignager transmis se distingue dès lors du surnom personnel. Le patrice Himerios, écrit par exemple le Continuateur (ibid., p. 172), «était appelé le Porc (*Khoiros*) en raison de la sauvagerie de sa physionomie». La *Vie de Basile* (ibid., p. 253) présente une version mieux séante: le surnom a été attribué par l'empereur «en raison de la sauvagerie de la figure», «mais il méritait l'appellation pour sa vie de porc, sa vie sale pour mieux dire, etc.», Le mécanisme du surnom individuel demeure là vivant et clairement perçu. Mais les allusions au lignage (*génos, genea, seira*) se multiplient. Et surtout un nombre croissant de personnages sont présentés avec un second nom, parfois même avec ce dernier seul.

Prenons l'exemple de Sklêros, «le dur», devenu le nom transmissible d'un lignage d'origine arménienne. Au début du IXe siècle le nom est déjà lignager: la Chronique dite de Monemvasie mentionne à l'année 805 un stratège du Péloponnèse «appartenant au clan (*phatría*) de ceux qu'on surnomme (*eponomazoménôn*) Sklêroi»; le *Scriptor incertus* désigne un contemporain de Michel I, lui aussi stratège du Péloponnèse, comme «Léon sur-nommé (fils de) Sklêros»[40]. De telles façons de nommer persistent, puisque Nikêtas «dit en outre (*epilegómenos*) Sklêros» (Theoph. Cont., p. 358) est un contemporain de Léon VI. Mais le récit de la guerre paulicienne (ibid., p. 166) mentionne «le Sklêros» simplement. Pour les Phokas, l'émergence du nom lignager s'est faite à partir du nom propre de l'aïeul, à travers son usage comme indication de filiation. De fait, on observe fréquemment la solution transitoire où le patronyme est présenté ainsi, par exemple «le (fils) d'Argyros» (ibid., p. 165). Dans le cas des Lekapênoi, il y a eu flottement: Theophylaktos, le père du futur empereur, porte le fier surnom d'Abastaktos, «l'insoutenable»; mais Romain I^{e} et ses fils en porteront un autre, tiré peut-être d'un lieu d'origine[41]. Dans un milieu où les noms ajoutés aux noms propres sont

[39] Ed. M. H. FOURMY et M. LEROY in *Byzantion*, 9(1934), pp. 85-170.

[40] SEIBT, *Die Skleroi* cit., p. 20.

en voie de devenir transmissibles, sans l'être encore régulièrement, leur mention par l'historiographe renvoie évidemment à la solidarité de la parentèle et à l'illustration de l'ascendance, voire aux deux ensemble. Toutefois, les personnages désignés par leur seul nom propre, avec leur titre le cas échéant, se rencontrent toujours. Il peut s'agir d'un homme assez notoire pour se suffire à lui-même dans le récit, tel le patrice Nikêtas, «co-beau-père» (*sympéntheros*) de Romain I[e] (ibid., p. 413), ou au contraire d'un homme nouveau. Ainsi, à aucun moment le futur Basile I[e] n'est pourvu d'un nom ajouté à son nom propre, si l'on excepte le surnom personel de Kephalas, «la Caboche», qu'il aurait reçu dans sa jeunesse obscure[42]. Certes, le second nom peut manquer si le personnage vient d'être introduit dans le récit. Mais la nécessité de distinguer les homonymes demeuree, et même ne fait que croître, comme en témoigne le récit que fait Léon Diacre des luttes menées autour du pouvoir impérial par les Phokades et les Sklêroi[43].

Le répertoire des noms ajoutés obéit aux tendances observées dans le relevé précédent, où quelques-uns d'entre eux, on l'a dit, se trouvaient déjà. On retrouve les noms tirés de toponymes, et proches de l'adjectif d'origine. Quelques noms lignagers sont tirés de noms propres. L'exemple classique et déjà cité de Phokas n'est pas le seul, et Constantin, dernier fils de Romain I[e], épouse Theophanô «issue du lignage de Mamas» (ibid., p. 423). Gabriêlopoulos (ibid., p. 380) et Theodotakès (ibid., p. 361) attestent des formations promises à un bel avenir. Les variantes sur le nom propre, comme Môroleôn («le sot Léon», ibid., p. 404), Barymichaêl («Gros-Michel», ibid., p. 395) sont elles aussi au seuil du patronyme. Les deux groupes majeurs définis plus haut se maintiennent. L'un renvoie à la personne physique et morale: «Pied plat» (Platypodês, ibid., p. 401), «Camus» (Kontomytês, ibid., p. 175), «Beau gars» (Kallônas, ibid., p. 369), mais aussi «le fort» (Krateros, ibid., p. 458). L'autre se réfère à la vie matérielle. On y relève beaucoup de plantes: Krambônitês, transmissible, vient du «chou» (*krambê*, Theoph. Cont., p. 39), Gongylios, transmissible, du «chou-rave» (*gongyli*, ibid., p. 386), Maroulis

[41] S. RUNCIMAN, *The Emperor Romanus Lecapenus and his reign. A Study of tenth century Byzantium*, Cambridge, 1963, p. 63, n. 1.

[42] G. DAGRON et J. PARAMELLE, *Un texte patriographique. Le récit merveilleux, très beau et profitable sur la colonne du Xèrolophos (Vindob. Suppl. Gr. 172, fol. 43^{v}-63^{v})*, in *Travaux et Mémoires*, 7 (1979), p. 518/207 ss.

[43] Leo Diac., p. 112 et s.

de la «laitue» (*marouli*, ibid., p. 389). On rencontre aussi «l'argent» dans le nom déjà cité d'Argyros, «l'ivoire» dans celui d'Elephantînos (ibid., p. 421). Un autre contingent est celui des noms de métier, dont Khoirosphaktês «l'égorgeur de porcs» (ibid., p. 359) reste l'exemple classique. Mais la question est en fait compliquée par l'importance croissante des noms en-*as*, bien attestés dès la langue antique, demeurés caractéristiques du grec vivant[44], et nettement plus nombreux que dans la série précédente. Le suffixe a fait des noms transmissibles d'une fonction (Doux/Doukas), d'un nom propre (Grêgoras), il a hellénisé l'arménien Gurgen (Kourkouas). On le trouvait dans les attributs physiques déjà cités (Kephalas, Kallonas), et dans des formations qui peuvent renvoyer à un métier, Garidas «vendeur de crevettes» (ibid., p. 392), Kassiteras «étameur» (ibid., p. 22), Zônaras et Toxaras (ibid., pp. 442 et 388), «fabricant de ceintures» et «d'arcs». Le diminutif-tzês, que nous avons vu utilisé dans la spécification d'un nom propre apparaît ici aussi, par exemple dans Boïditzês «le petit boeuf» (ibid., p. 130).

Tout ceci n'autorise pas de considérations générales sur la formation des noms ajoutés grecs aux IX[e]-X[e] siècles. Nous avons en effet envisagé ici, rappelons-le, le seul usage historiographique, et encore sur deux exemples essentiellement. Nous ferons cependant quelques remarques et suggestions. En premier lieu, nos relevés n'éclairent pas vraiment les origines ethniques des acteurs de la grande histoire, en particulier le rôle pourtant connu des Arméniens. Les noms propres comme Bardas, le plus courant, en conservent et en transmettent la trace, ainsi que des noms lignagers comme Mouselé ou Kourkouas déjà cités. Mais l'hellénisation d'un patronyme arménien n'est pas la règle, comme on s'en convaincra en considérant l'inventaire dressé par Kazhdan[45]. Peut-être les noms déjà illustres et trans-

[44] Cf. L. ROBERT, *Noms de métiers dans les documents byzantins*, in *Kharisterion eis A. Orlandon* Athènes, 1964, I, pp. 324-347; O. MASSON, *Quelques noms de métiers grecs en – âs et les noms grecs correspondants*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphie*, 11(1973), pp. 1-19. Le procédé est bien compris par les contemporains, témoin le partisan de Bardas Phokas, Symeôn «paysan cultivateur de vignes qui tira son sur-nom de son métier, et fut appelé Ampelas», comme l'explique Léon Diacre (VII, 1), qui souligne qu'il était «issu de gens obscurs, sans naissance», et se distinguait par sa vaillance et la force de ses mains. Léon Diacre lui-même l'appelle désormais Ampelas Symeôn (VII, 5).

[45] A.P. KAZHDAN, *Armjane v sostave gospodstvujuščego klassa vizantijskoj imperij v XI-XII vv.* Erevan, 1975. Cf. J. LAURENT, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Paris, 1919.

missibles franchissaient-ils seuls la frontière. Quoi qu'il en soit, nous avons en substance sous les yeux un système grec, lequel s'avère en revanche tout à fait homogène dans sa verdeur parlée. Aucune distance sociale ne sépare la formation de Kheilas «la Lippe» (ibid., p. 172), sobriquet d'un obscur compagnon de Michel III, et celle de Kephalas, nom porté au début du IXe siècle par Constantin, *protopapas* du palais (Georg. Mon., p. 806), puis sous Alexis I^e Comnène par Léon, dignitaire (*vestárkhès*), et bénéficiaire d'une donation[46]. Il faudrait en fait déchiffrer le sens même des choix. Les dénominations valorisantes, Krateros, Sklêros, Abastaktos, se conçoivent aisément. Les allusions plus ou moins narquoises aux particularités physiques mériteraient déjà un examen plus attentif, dans la mesure ou elles renvoient à un code que l'on pourrait reconstituer. Et surtout, pourquoi la laitue, pourquoi le chou-rave? Anecdote, image, ou symbole? Le problème ne peut être abordé dans un cadre aussi réduit que le nôtre.

Ajoutons cependant que les noms de paysans connus à partir de la même époque relèvent des mêmes principes. La liste des trente-deux paysans dépendants dressée vers 974[47] spécifie les individus comme fils ou comme époux de fille/soeur (*gambros*), avec des exceptions significatives: Léon d'Abydos, un immigré; trois hommes désignés par leur seul métier, «maçon» (*oikodomos*), «forgeron» (*khalkeus*), *boukellarios*, tandis que les pères désignés comme «le moissonneur» (*theri*...), «le boucher» (*makella*...), ou encore «le Paphlagonien» attestent des mentions à mi-chemin du patronyme, sans que nous en puissions vraiment juger; enfin, des sobriquets comme «Lèvre-Coupée» (*Kopsokheilos*, «bec-de-lièvre»?) suffisent à spécifier d'autres individus. Le document ne peut rien nous dire sur la transmissibilité de tous ces sur-noms, mais il prouve leur nécessité, puisque, sur un total de trente-deux noms propres, on l'a vu, huit se répètent au moins deux fois. Poussée jusqu'au XIe siècle et au delà[48], une confrontation entre l'anthroponymie des paysans et celle des aristocrates montrerait à la fois des sur-noms communs aux deux groupes, mais aussi, peut-on penser, une fixité plus grande des sur-

[46] *Actes de Lavra*, I² cit. no. 44, A. 1082, etc., cf. ibid., p. 336-337.

[47] Ibid., no. 6.

[48] Cf. CHEYNET, *L'anthroponymie* cit., supra n. 17, et l'étude des noms de paysans de l'époque des Paléologues in A.E. LAIOU-THOMADAKIS, *Peasant society in the Late Byzantine Empire. A social and demographic study*, Princeton, 1977, ch. 4, pp. 108-141.

noms devenus aristocratiques, et donc une divergence croissante: du moins est-ce l'hypothèse que l'on peut dessiner ici. Quoi qu'il en soit, dans la période initiale que nous considérons l'anthroponymie byzantine est une. En sorte que ces sur-noms qui ressuscitent pour nous le grec vernaculaire de l'époque me paraissent attester non pas, conme on le penserait trop vite, un ample mouvement de montée des profondeurs sociales vers les sommets du pouvoir, mais plutôt, sans préjudice de l'origine des individus, le degré d'unité culturelle d'une société qui recommence à se différencier sur de nouvelles bases au lendemain des bouleversements des VIIe-VIIIe siècles. Le groupe dominant dont titres et fonctions tracent le contour se constitue lentement, et surtout progressivement, au cours des IXe-Xe siècles: le signe de la réussite serait alors, cas par cas, la transformation du sur-nom individuel en nom lignager, car celle-ci atteste l'intégration désormais stable et définitive à la couche sociale en question, comme ailleurs à la cellule villageoise. Le nom lignager ne se met pas couramment au féminin dans l'historiographie que nous avons examinée, pas plus que dans la *Peira*, on l'a vu. Le fait devient au contraire régulier à partir des Comnènes. Le décalage est sans doute significatif, et constituerait un indice de fermeture du milieu aristocratique, désormais soucieux de manifester des deux côté une ascendance de qualité. Il va de soi que le jeu des noms lignagers n'est là que la marque d'une évolution accomplie.

Considérons en effet maintenant les parentèles dans leur travail collectif de promotion politique. Le terme de *famille* au sens moderne, large ou restreint, demeure évidemment inconnu. Outre les différentes désignations du «lignage» déjà citées, l'historiographie connait «la parentèle» (*syngéneia*), et «les parents» (*syngeneîs*). Les «parents» de Zoê fille de Zaoutzês sont convaincus de conjuration à sa mort, et chassés du palais[49]. On «fait descendre du palais les parents» de Jean Garidas, lorsque celui-ci réclame en faveur du frère de sa femme, Theodoros Zouphinezer (Theoph. Cont. p. 392). La maison (*oîkos*) se manifeste également, ensemble à nos yeux complexe, dans lequel une parentèle se renforce de ses «amis» (*phíloi*), de ses «familiers» (*oikeîoi*), voire de ses «hommes» (*ánthropoi*)[50]. Tous

[49] *Vita Euthymii*, ed. Karlin-Hayter cit., p. 49.

[50] Une étude de l'«amitié» byzantine ferait encore son profit des observations d'E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions européennes. Economie, parenté, société*, Paris, 1969, pp. 335-353. L'«entente amicale» est aussi bien celle d'une manoeuvre po-

ceux-là, qui se distinguent pour nous des parents, ne s'en séparent pas dans l'action mise en scène par l'historiographie byzantine. Le plus bel exemple d'un tel groupe est suggéré par la conjuration et l'exil d'Andronikos Doukas pendant la minorité de Constantin VII (Georg. Mon., p. 789)[51]. C'est avec un tel concours que l'on s'avance vers le pouvoir. Les récits du meurtre de Michel III associent frères et cousin à ce Basile présenté jusque là comme un inconnu isolé (ibid., p. 750). Au Xe siècle, l'échec des Doukai, le succès temporaire des Lekapenoi, celui des Phokas alliés aux Maleinoi et aux Sklêroi sont les exemples les plus notoires de stratégies familiales caractéristiques de toute l'époque et de toute l'aristocratie. C'est la raison pour laquelle l'historiographie du temps note les parentés et leurs pratiques, et cela dans une terminologie propre aux besoins de son récit politique, comme le montre la comparaison avec l'historiographie antérieure, et avec le droit contemporain, où s'achève alors l'élaboration canonique des interdits de mariage[52].

Le repérage de loin le plus fréquent est celui des pères/fils. Nous relevons sauf erreur quatorze mentions, auxquelles s'ajoutent un fils «naturel» (*physikós*, Theophanes Cont. p. 442). En outre, *kata ton* (sept fois), déjà usité chez Théophane, introduit également le nom du père. La fratrie se manifeste directement dans l'action: les Gongylioi, mêlés au soulèvement de Léon Phokas, sont deux (ibid., p. 386), les Phokas aussi à la génération de Nicéphore II; les frères Parsakoutênos, sont trois (Leo Diac. VII, 1). Le terme renforcé d'*autádelphos* «propre frère», comme celui de «frère selon la chair» (*a. sarkikós*, Theoph. Cont. p. 175, etc.), se développent chez nos auteurs et ailleurs, ce qui atteste l'importance prise par le lien fraternel comme par sa métaphore. Cette dernière n'est pas seulement utilisée pour la fraternité monastique et la fraternité volontaire, que nous évoquerons plus loin, mais couramment, dans les intimités laïques dont subsistent les témoignages épistolaires[53]. La fratrie au féminin transpose le mouvement dans son registre propre. Le Continuateur détaille les mariages des trois soeurs de Theodora, devenue l'épouse de l'empereur Théophile (ibid., pp. 174-175). Ainsi, l'association père/fils ne semble pas revêtir dans la pratique une importance proportionnelle à celle de la filiation dans le système des noms: le père demeure avant tout une référence. Le bâtard n'est pas un personnage du récit. Le *parakoimómenos* Basile déjà cité, fils de Romain I^e et d'une concubine (*pallakê*), a été castré, ce qui le plaçait dans une carrière politique au palais, mais prévenait aussi la naissance d'une lignée concurrente.

litique (Theoph. Cont. p. 393, avec serments) que celle d'une liaison amoureuse publique (ibid., p. 357). Sur les «hommes», cf. V. ARUTJUNOVA, *K voprosu ob anthropoi v tipike Grigorija Pakurjana*, in *Vizantijskij Vremennik*, 29(1968), pp. 63-76; cf. aussi J. VERPEAUX, *Les oikeioi. Notes d'histoire institutionnelle et sociale*, in *Revue des études byzantines*, 23 (1965), pp. 89-99.

[51] Cf. P. KARLIN-HAYTER, *The Revolt of Andronicus Doucas*, in *Byzantinoslavica*, 27(1966), pp. 23-25, reproduit in P. KARLIN-HAYTER, *Studies in Byzantine Political History*, Londres 1981, VI.

[52] Cf. J. DAUVILLIER et C. DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental* Paris, 1936; E. PATLAGEAN, *Une représentation byzantine de la parenté et ses origines occidentales*, in *L'Homme*, 6/4(1966), pp. 59-83, reproduit in PATLAGEAN, *Structure sociale*, VII; A. LAIOU, *Mariage, amour et parenté à Byzance aux XIe-XIIIe siècles*, Paris, 1992, et l'historique court mais substantiel de C. PITSAKIS, *Législation et stratégies matrimoniales. Parenté et empêchements de mariage dans le droit byzantin*, in *L'homme* t. 154-155 (avril-septembre 2000) (*Questions de parenté*) pp. 677-696.

La stratégie aristocratique joue beaucoup de l'alliance, qui unit deux ou plusieurs hommes par le moyen d'une femme que le récit ne nomme pas, le plus souvent, sauf s'il s'agit de la famille impériale. Le rôle premier est ici celui du *gambrós*, le «preneur de femme», époux de la fille (*g. epi thugatri*) ou de la soeur (g. *ep'adelphê*). Son importance est attestée indirectement par la pratique des empereurs, qui évitent, semble-t-il, de s'en donner. Les cinq soeurs de Michel III sont envoyées au couvent après le meurtre de Theoktistos, le ministre de sa mère (ibid., pp. 170 et 174). Les quatre filles de Basile I^e subiront le même sort (ibid., p. 264), et les cinq soeurs de Romain II, malgré leurs supplications (ibid., p. 471). En revanche, le choix des *gambroi* de Romain Lekapenos est tout aussi éclairant. Le mariage de sa fille Hélène avec le jeune empereur a été le moyen d'une promotion décisive pour lui-même et ses fils, parce que Constantin VII est devenu leur *gambros* à tous. Une autre de ses filles, Agathê, épouse Romanos Argyros (ibid., p. 399). Il se montre attentif aux «cobeaux-pères» (*sumpéntheroi*, terme inconnu de la langue antique) que lui valent les mariages de ses fils. Le bon usage de l'alliance apparaît dans l'épisode où Jean Garidas, nommé domestique des scholes, réclame une promotion pour le «frère de (sa) femme» (*gunaikádelphos*), Theodoros Zouphinezer: il «conclut une amitié» (*sumphiliôtheis*) avec Romain Lekapenos, appuyée sur un échange de serments, et les deux hommes décident que leur entente sera scellée par une «alliance matrimoniale» (*gamikòn sunállagma*, ibid., p. 392). De la même ma-

[53] J. DARROUZÈS, *Epistoliers byzantins du Xe siècle*, Paris, 1960, passim.

nière, Andronikos Doukas avait eu l'appui de Gregoras Ibêritzês, son *sumpéntheros*, dans l'épisode déjà cité de son départ et de sa tentative sur le pouvoir. Mais Constantin VII bloque le mouvement à la génération suivante: il fait castrer le fils de Constantin Lekapenos, Romanos, lorsqu'on projette le trop beau mariage de celui-ci avec la fille de Jean Kourkouas (ibid., p. 426). Plus tard, le progrès de l'aristocratie l'emporte sur l'immobilité voulue par les porphyrogénètes. La généalogie d'Alexis I^e Comnène tracée par Nikephoros Bryennios, époux de sa fille Anne[54], met en relief les *gambroí*, époux des soeurs d'Alexis ou des soeurs de sa femme. Le terme devient même un titre[55], à cette époque où, comme l'a montré Kazhdan, la parentèle impériale constitue le groupe social le plus élevé.

L'alliance illégitime intervient pour sa part. C'est par elle que Michel III s'attache Basile, son favori et futur meurtrier. «Georges le Moine» rapport qu'il «unit» sa soeur Thekla, l'aînée sans doute (ibid., p. 89 et passim il la nomme la première) à Basile «pour qu'il l'eût à lui en particulier» (Geor. Mon., p. 738). Michel substitue aussi à\ l'épouse légitime de Basile sa propre concubine (*pallakê*), Eudokia fille d'Inger[56], sur quoi Basile est considéré comme son «fils adoptif» (*thetos hyios*, Theophanes Cont. p. 208): choix déconcertant à première vue, mais que justifie l'impossibilité d'une relation d'égalité avec l'empereur; la paternité est la seule parenté volontaire possible ici[57]. Du reste, lorsque le même Basile, plus tard, apprend que Thekla vit avec Neatokomitês, il met bon ordre à une situation dangereuse, en faisant de ce dernier un moine, et en confisquant la fortune de Thekla (Georg. Mon., p. 758). Alliance illégitime encore celle qui vaut à Zaoutzes le titre de *basileopatôr* de Léon VI, le même que le mariage de Constantin VII donnera à Romain Lekapenos, titre spécifique, dont P. Karlin-Hayter a montré le sens politiquement prégnant, pour lequel le simple «beau-père» (*pentherós*) n'eût pas suffi; mais je ne pense pas, au vu des exemples qui viennent d'être cités, que la légitimité de l'union fonde ici une diffé-

[54] NICÉPHORE BRYENNIOS, *Histoire*, ed. P. GAUTIER, Berlin/New York, 1975, p. 75 et s.

[55] L. STIERNON, *Notes de titulature et de prosopographie byzantines. Sébaste et gambros*, in *Revue des études byzantines*, 23 (1965), pp. 222-244.

[56] Cf. C. MANGO, *Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian Dynasty*, in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta, Srpska Akademija Nauka*, 14-15(1973), pp. 17-27.

[57] Voir F. DÖLGER, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Ettal, 1953, pp. 34-69, 183-96; K. HAUCK, *Formes de parenté artificielle dans le haut moyen âge*, in DUBY et LE GOFF, *Famille et parenté* cit., pp. 43-61.

rence[58]. Ce point semble attendre d'ailleurs une étude plus large. En revanche, ce qui apparaît clairement dans le récit historiographique, c'est l'action commune du *gambrós* et des donneurs de femme, beaux-frères, et beau-père: Myron, beau-père (*péntheros*) de Petronas, frère de l'impératrice Theodora, est accusé d'aspirer à l'empire (ibid., p. 705). Gregoras Ibêritzês, *sympéntheros* d'Andronikos Doukas, parce que beau-père de son fils Constantin, joue dans la tentative des Doukai, au début du Xe siècle, un rôle déjà mentionné. Le patrice Nikêtas aurait voulu pousser vers le trône son gendre, le basileus Christophoros Lekapenos, et il est en conséquence expulsé de la capitale et tondu, c'est-à-dire fait moine (Theoph. Cont. p. 417). On supposerait volontiers que les beaux-pères étaient plus jeunes que les pères, compte tenu de l'âge auquel on mariait les filles[59], ce qui expliquerait leur activité.

L'oncle/la tante sont désignés en principe par le terme unique de *theîos/theía* mais la précision des côtés se rencontre au moins à la fin de l'Antiquité[60] et se retrouve à l'occasion, particulièrement dans l'hagiographie[61]. L'importance concurrente des côtés de la parenté s'affirmera dans le cumul des noms lignagers à partir des Comnènes. L'oncle joue un rôle qui n'est pas nouveau dans le recrutement monastique[62]. Théodore le Stoudite et son oncle maternel Platon[63], Nicolas le Stoudite et son oncle paternel Théophane[64], Michel Ma-

[58] Cf. A. LEROY-MOLINGHEN et P. KARLIN-HAYTER, *Basileopator*, in *Byzantion*, 38(1968), pp. 278-81.

[59] Cf. E. PATLAGEAN, *L'enfant et son avenir dans la famille byzantine (IVe-XIIe siècles)*, in PATLAGEAN, *Structure sociale* cit., X, pp. 85-93.

[60] P. ex. *theios pros mètros*: LIBANIOS, *Discours*, éd. J. MARTIN, tr. P. PETIT Paris, 1979, I, 1, v.; *theios pros patros/pros mètros*: Theophilus Antecessor, ed. C. FERRINI, Berlin, 1884, pp. 289-90, passim.

[61] P. ex. *mêtrádelphos*: *Vie d'Evstratios, higoumène du monastère d'Abgar*, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS in *Analecta hierosolymitikês stakhyologias*, 4(1897), pp. 367-400 (ch. 4); *ek patros theios: Vie de Nicolas Stoudite*, 19 in Migne, *P.G.* 105, col. 869 *pros mètros theios*: Vie d'Irène, abbesse de Chrysobalanton, in *AASS*, *Julii* VI, pp. 602-34 (ch. 6).

[62] Exemples des Ve-VIIe siècles: THÉODORET DE CYR, *Histoire Philothée*, 4: *Histoire des moines de Syrie*, éd. P. CANIVET et A. LEROY-MOLINGHEN (*Sources chrétiennes*, 234), Paris, 1977, p. 294; *Vie de Nicolas de Sion*, éd. G. ANRICH, *Haghios Nikolaos* Berlin, 1913, I, pp. 3-35 (ch. 2); *Vie de Georges de Choziba*, éd. C. HOUZE, in *Analecta Bollandiana*, 7(1888), pp. 97-144, 336-59 (ch. 2). Cf. J. BREMMER, *Avunculate and fosterage*, in *Journal of Indo-european Studies*, 4 (1976), pp. 65-78.

[63] *Pros mètros theios: Vie de Theodore Stoudite*, in Migne, *P.G.* 99, col. 121.

[64] *Ek patros theios*: *Vie de Nicolas Stoudite*, in Migne, *P.G.* 105, col. 869.

leïnos et son impérial neveu, fils de soeur, Nicéphore II Phokas[65] en sont des exemples. Si un dépouillement hagiographique complet attestait effectivement dans ce cas une fréquence plus grande de l'oncle maternel, celle-ci pourrait expliquer la moindre importance du frère d'épouse (*gynaikádelphos*) face à l'époux de soeur, que nous avons déjà constatée dans le récit historiographique. Le recrutement patriarcal atteste à la même époque un passage d'oncle paternel à neveu: Tarasios (784-806) est un «oncle paternel» (*patrótheios*) de Photios ou de son père[66]. Sergios, le moine «père spirituel» de Romain I^{e}, est à son tour un «neveu» de Photios (*anepsios*, ibid., p. 433).

Le vieux mot *d'anepsios* présente, au regard de la distinction française entre «cousin» et «neveu», une ambivalence qui remonte aux origines[67]. Au surplus, dans le schéma canonique des degrés de parenté, Ego se trouve à la même distance de l'oncle/de la tante, et du fils/de la fille de frère/soeur. Cependant, il n'est pas indifférent socialement d'être ou non de la même génération, et ceci justifierait la vigueur concurrente du terme *adelphidoûs* «issu(e) de frère/soeur» que Procope utilise dans son *Histoire Secrète*: Germanos, cousin de Justinien, y est défini *anepsios* de celui-ci (V, 8), et l'empereur luimême *adelphidoûs* (VI, 19) de son oncle et prédécesseur Justin. Procope semble s'en tenir à cette répartition. Le droit canon a choisi pour sa part *exádelphos* dans son élaboration des interdits de mariage, au centre desquels se trouvent les «fils/filles de frère/soeur» au moins depuis le concile de 692. La terminologie suivit sans peine lorsque l'interdit s'étendit aux «petits-enfants...» (*disexádelphoi*), puis aux «arrière-petits-enfants...» (*trisexádelphoi*). La tension de l'usage courant et canonique demeure encore perceptible bien plus tard, liée peut-être à la valeur extensive de *theîos*[68]. Notre historiographie tend à spécialiser *anepsios* pour le «neveu». Elle se limite pour les «cousins» aux termes primaires, *exádelphos*, *adelphidoûs*, tandis que le

[65] *Vie de Saint Michel Maleinos*, éd. L. Petit, in *Revue de l'Orient chrétien*, 7(1902), pp. 549-68 (voir ch. 3).

[66] Photius, *Epistulae*, I, 2 in *Migne, P.G.* 102, col. 609B. Cf. H. Ahrweiler, *Sur la carrière de Photius avant son patriarcat*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 58(1965), pp. 348-63; C. Mango, *The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios*, in A. Bryer & J. Herrin (eds), *Iconoclasm*, Birmingham, 1977 pp. 133-40.

[67] Cf. Benveniste, *Vocabulaire des institutions européennes* cit., I, p. 234.

[68] Cf. J. Darrouzes, *Questions de droit matrimonial: 1172-1175*, in *Revue des études byzantines* 35(1977), pp. 107-57, notamment pp. 144-5; St. Binon, *A propos d'un prostagma d'Andronic III Paléologue*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 38(1938), pp. 133-55; 377-407.

terme de *sungênès* suffit probablement à couvrir les cousinages plus éloignés[69]. L'historiographie des IXe-Xe siècles n'atteste pas, en effet, de difficultés d'alliance comparables à celles que traite la jurisprudence civile et canonique à la fin du Xe et au XIe siècle[70]. En tout état de cause, la recherche du *gambros* dans cette aristocratie en voie de constitution devait alors trouver un champ encore assez large. Les cousins des protagonistes passent dans le récit historiographique: le valeureux patrice Tiridate, *exádelphos* d'Artavasdos, le *gambros* de Léon III et de son fils (Theophanes, p. 418); Asyleôn, *exádelphos* de Basile, qui prend part au meurtre de Michel III (Georg. Mon., p. 750); Michel, *exádelphos* de Constantin Doukas, qui l'accompagne dans sa tentative malheureuse contre le pouvoir (ibid. 801).

Restent enfin les parentés qui ne reposent ni sur la consanguinité ni sur l'alliance. La parenté par le baptême est une parenté vraie, puisqu'elle fonde des interdits de mariage, entre parrain et filleule depuis la législation de Justinien, entre compère et commère (*sûnteknoi*) depuis le concile de 692[71]. Ce dernier obstacle est invoqué à l'encontre du mariage de Theophanô, veuve de Romain II, avec Nicéphore Phokas (ibid., pp. 861-62; Skylitzes 261). Leur cas se situe en fait dans une pratique du compérage impérial comme lien privilégié avec une personnalité jugée importante. Léon V parraine le fils du futur Michel II, et instaure ainsi une «filiation» avec l'enfant (*huiopoiêsato*, Genesios I, 11). Théophile parraine les enfants du domestique des scholes Manuel (Theoph. Cont. p. 120), tandis que son épouse Theodora aurait eu pour «compère» le patriarche iconoclaste Jannis[72], et peut-être le logothète Theoktistos (Georg. Mon., p. 718). Photios est le «compère» de Basile I^{e}[73]. Le compéra-

[69] L'interférence entre «cousin» et «parent» apparaît par exemple dans la *Vie d'Evariste le Stoudite*, mort en 897, éd. C. Van der Vorst, in *Analecta Bollandiana*, 41(1923), pp. 295-325. A la recherche d'une protection dans la capitale, le jeune homme se définit comme «parent (*sungénês*) selon la chair de Bryennios, et comme «cousin» (*exadelphídous*) de l'épouse de celui-ci (p. 300).

[70] No. 804 et s.; A. Schminck, *Vier eherechtliche Entscheidungen aus dem 11. Jh.*, in D. Simon (éd.), *Fontes Minores*, 3, Frank Furt, 1979, pp. 221-79. V. Grumel, *Les Regestes de 715 à 1206*, 2e édition revue par J. Darrouzès, Paris, 1989.

[71] *Codex Justinianus*, ed. P. Krüger Berlin, 1877, V, iv, 26, 2; concile de 692, c. 53: éd. F. Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, Fribourg/ Leipzig, 1896, p. 123.

[72] Symeon Magister, Bonn, p. 647.

[73] Photius, *Epistulae*, I, 16, in *Migne, P.G.* 102, col. 772A.

ge impérial pouvait donc constituer une étape dans la marche vers le pouvoir, ou vers sa figure patriarcale. Peut-être faut-il apprécier en ce sens que la tradition historiographique hostile à Michel III le montre gaspillant le sien en faveur de fêtards obscurs (Theoph. Cont. p. 172; Skylitzes, pp. 96-97). L'historiographie ne nous apprend rien en revanche sur la pratique commune, fût-ce dans l'aristocratie. La filiation par le baptême, bien distinguée de l'adoption dans la loi et les canons, la concurrençait sans doute dans la pratique. L'historiographie ne dit rien à ce propos non plus, et à peine davantage sur la «fraternité volontaire» (*adelphopoiïa*), dont la répression occupe pourtant la pensée canonique. Le lien contracté par le futur Basile I[e], encore inconnu, avec le fils de la veuve Danielis (Theoph. Cont. p. 228) constitue une exception peut-être significative, attestée dans une biographie impériale, mais située néanmoins en un lieu social périphérique. Enfin, la métaphore pénitentielle et monastique du «père», celle des moines comme «fratrie» (*adelphótês*) ne peuvent qu'être signalées pour mémoire. Non que le «père spirituel» n'ait un rôle certain au palais et dans l'aristocratie, mais son étude déborderait notre présent propos[74].

Il faut conclure en effet. Et d'abord à l'originalité, à la nouveauté du développement byzantin à partir du VIII[e] siècle. De Constantin V à Basile II le miroir de l'historiographie montre les formes traditionnelles du pouvoir politique investies par des hommes appuyés sur leur parentèle, et dont les surnoms peu à peu transmissibles attestent l'origine non pas populaire, mais commune. C'est une aristocratie neuve qui se fraie ainsi un chemin dans l'histoire de Byzance, où elle n'avait pas de précédent, et où rien n'avait jamais ressemblé à la Rome des Anicii, même si la grandeur de ces derniers avait aussi touché Constantinople[75]. Les voies de l'ascension dans

[74] E. PATLAGEAN, *Christianisation et parentés rituelles: le domaine de Byzance*, in *Annales ESC* (1978), pp. 625-636 (indications générales). R. MACRIDES, *The Byzantine godfather*, in *Byzantine and Modern Greek studies*, 11 (1987), pp. 139-162; *Kinship by arrangement: the case of adoption*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 44 (1990), pp. 109-118. C. RAPP, *Ritual brotherhood in Byzantium*, in *Ritual brotherhood in Ancient and Medieval Europe. A symposium*, in *Traditio*, t. 52 (1997), pp. 285-326, cf. E.A.R. BROWN, introduction, ibid., pp. 261-283.

[75] A. MOMIGLIANO, *Gli Anicii e la storiografia latina del VI secolo d.C.*, in A. MOMIGLIANO, *Secondo contributo alla storia degli studi classici* Rome, 1960, pp. 231-52; L. CRACCO RUGGINI, *Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio*. Atti del congresso internazionale di studi boeziani, Rome, 1981, pp. 73-96. Cf. Ch. PIETRI, *Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric*, in *Mélanges de l'Ecole français d Rome – Antiquité*, 93/1 (1981), pp. 415-67.

l'aristocratie, et jusqu'au faîte impérial, sont alors pour beaucoup celles de la guerre. Si l'ascendance illustre constitue depuis toujours un élément obligé du discours d'éloge, sa portée politique devient alors beaucoup plus grande. On le voit aux versions contradictoires des origines de Basile I[e], ou encore de Theophanô épouse de Romain II (Theoph. Cont., p. 458; Leo Diac. II, 10). La vérité généalogique viendra souvent rejoindre, au fil des générations, la règle rhétorique. Il reste que le problème posé par l'historiographie n'est pas là. L'histoire elle-même n'a laissé passer jusqu'à nous que les récits centrés sur le pouvoir impérial. Ce dernier demeure ainsi le seul observatoire dont nous disposions pour découvrir l'aristocratie à laquelle il donnait un principe d'organisation sociale et une finalité idéologique.

Faut-il faire place dans sa genèse à une influence venue des pays caucasiens avec leurs soldats d'aventure?[76]. Comment comparer avec les Occidents de la même période? Enfin, que se passera-t-il à Byzance au XI[e] siècle, et surtout à partir des Comnènes? L'étude des parentèles impériales, dans tout leur développement, est sans doute, pour suivre une fois encore Kazhdan, la meilleure ouverture à ces questions.

[76] Cf. C. TOUMANOFF, *The Background to Mantzikert*, in *Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, Oxford, 1967, pp. 411-26.

DE LA CHASSE ET DU SOUVERAIN

Nous connaissons bien les techniques et les valeurs de la chasse antique: l'expédient des sauvages ignorants de toute civilisation, la pratique campagnarde, dans les travaux et les jours, mais aussi l'entrée dans la virilité civique et guerrière, mais enfin la prouesse qui éduque, distingue ou désigne le souverain, chacun de ces niveaux étant spécifié par l'arsenal du chasseur et les animaux chassés: il suffit de rappeler ici le grand livre de Jacques Aymard[1] et l'étude classique de Pierre Vidal-Naquet[2]. A Rome, la chasse est à son tour figurée par le spectacle de la *venatio*. Cet ensemble fait l'objet d'une transmission séculaire par les voies du discours et de l'iconographie. Mais la chasse byzantine attend encore, semble-t-il, son histoire sociale et culturelle[3]. Les observations qui suivent ont trouvé leur point de départ dans les récits historiographiques du tournant capital que fut l'arrivée au trône de Basile I^e^ par le meurtre de son prédécesseur Michel III. La prouesse de chasse annonciatrice du souverain futur y joue un rôle qui arrête l'attention.

L'art du palais, ivoires, tissus de soie, illustre et diffuse alors, on le sait, les figures du pouvoir impérial, dont la prouesse de chasse,

[1] J. AYMARD, *Essai sur les chasses romaines des origines au siècle des Antonins*, in Bibliothèque des in Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 171, Paris, 1951.

[2] P. VIDAL-NAQUET, *Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne*, in *Le chasseur noir: Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, pp. 151-175.

[3] Ph. KOUKOULES, *Τὰ κυνηγητικὰ ἐκ τῆς ἐποχῆς τῶν Κομνηνῶν καὶ τῶν Παλαιολόγων*, in *Ἐπ Ἑτ.Βυζ.Σπ.*, 9 (1932), pp. 3-33 décrit le gibier et les techniques de la chasse à cette époque. La contribution d'A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin: Recherches sur l'art de l'Empire d'Orient*, Paris, 1936; Londres, 1971, demeure essentielle pour notre propos (cf. pp. 57-62 et 133-144). Voir aussi E. PATLAGEAN, *L'entrée dans l'âge adulte à Byzance aux XIIIe-XIVe siècles*, in *Historicité de l'enfance et de la jeunesse*, Athènes, 1986, pp. 263-270.

en reprenant l'iconographie romaine telle que l'avait renforcée l'apport sassanide[4]. Un exemple suffit, complet, le coffret d'ivoire de Troyes, sur lequel l'empereur ressemble à Romain II[5]. Peint en rouge, l'objet montre sur son couvercle l'empereur soumettant une ville, et sur ses côtés une chasse au lion à cheval, et au sanglier à pied, ainsi que deux oiseaux fantastiques, des phénix peut-être. Mais l'on voudrait s'attacher ici à une série de textes où sont attestées tant les modalités pratiques et protocolaires de la chasse impériale que la signification revêtue par elle. On les présentera d'abord selon la chronologie des faits rapportés. On peut prendre comme commencement le témoignage indirect et polémique de la *Vie d'Etienne le jeune*, martyrisé pour les images en 764[6], sur le goût abusif de l'empereur iconoclaste Constantin V pour les peintures murales avec scènes de chasse[7]. L'oeuvre a été écrite en 807. Puis viennent des textes du Xe siècle. Chez les Continuateurs de Théophane, voici d'abord le cerf d'une taille insolite que Nicéphore I^e^ poursuit dans l'épaisseur d'un bois, et qu'il atteint en un lieu où se découvre à lui le site d'un sanctuaire dédié à S. Michel par l'apôtre André lui-même, sur lequel l'empereur élèvera un monastère à son tour[8]. Léon V l'Arménien trouve pour sa part dans la bibliothèque impériale un livre d'oracles, et de figures annonciatrices des souverains futurs. Il y contemple l'image d'un lion au poitrail marqué d'un *chi*, initiale du Christ, qu'un homme perce d'un coup de lance à travers cette même lettre[9]. Viennent ensuite les récits qui présentent l'avènement de Basile I^e^. L'historiographie du Xe siècle a travaillé dans plusieurs directions pour construire une légitimité au meurtre fondateur: l'ascendance prêtée à Basile, les présages à l'antique et les visions chrétiennes qui annoncent son destin, enfin les figures symétriques et opposées de la victime indigne et du meurtrier aux prouesses successives. C'est là qu'intervient la

[4] Grabar, *Empereur* cit., J. Ebersolt, *Les arts somptuaires de Byzance: Etude sur l'art impérial de Constantinople*, Paris, 1923; *L'art byzantin: Exposition du Conseil de l'Europe*, Athènes, 1964.

[5] *L'art byzantin*, cit., no. 52.

[6] *P.G.* 100, cols. 1069-1186 *(BHG* 1666). Cf. M. F. Rouan, *Une lecture 'iconoclaste' de la Vie d'Etienne le jeune*, in *Travaux et Mémoires*, 8 (1981), pp. 415-436. *La Vie d'Etienne le Jeune par Etienne le Diacre*, introd. éd. trad. M.F. Auzépy, Aldershot, 1997.

[7] Observations critiques d'A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, 2e éd. Paris, 1984, pp. 180-181.

[8] Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker, Bonn, 1838, 21.

[9] Ibid., p. 36. Sur le Christ «lion selon l'intellect» (νοερός), cf. infra, p. 170 et note 53.

chasse, associée d'ailleurs à la chevauchée, cette autre figure de la victoire[10].

Les étapes de la démonstration varient d'un auteur à l'autre. Dans la *Vie de Basile*, celui-ci dompte d'abord le cheval indomptable. Puis, Michel en chasse atteint un lièvre de son bâton, mais perd ce faisant le contrôle de sa monture qui s'emballe, et que Basile réussit à contenir. Basile tue encore de son gourdin de fonction un énorme loup qui s'est jeté au devant de la chasse impériale, suscitant la prédiction de Bardas, oncle maternel de l'empereur, et de Léon le Philosophe; Theodora, mère de l'empereur, la rappellera lors d'une autre chasse[11]. Selon Genesios, Basile dompte le cheval comme Alexandre Bucéphale; puis, sur le soupçon que Michel aurait voulu le tuer à la chasse, les amis de Basile poussent ce dernier, et perpètrent le meurtre pour éviter d'être perdus avec lui; enfin, Genesios fait place dans son éloge de Basile à la chasse et au jeu de balle, et rappelle qu'il a triomphé d'un cerf gigantesque et d'un loup[12]. La «Chronique du Logothète» notait le goût de Michel pour «les chasses, les courses de chevaux à l'hippodrome, et toutes les autres impuretés», la prédiction de Theodora est motivée par la soumission du cheval fougueux, et l'épisode du loup manque; Michel remporte en personne une course à l'hippodrome, sous la couleur bleue; puis, c'est lors d'une sortie pour chasser qu'un moine inconnu lui remet un billet qui dénonce la conjuration ourdie par Basile[13]. Le «Logothète» n'oublie pas, une fois le meurtre d'un empereur justifié, d'en punir les complices: la chasse encore, en compagnie de l'empereur Basile dans la réserve, est pour l'un d'eux l'occasion d'un accident fatal[14]. La mort de Basile lui-même pose un problème à l'historiographie: lui a-t-elle été infligée par un cerf gigantesque, conducteur de sa harde, qu'il poursuivait, et qui l'a soulevé de sa monture et traîné, a-t-elle été causée par un désordre d'entrailles, ou cette maladie n'a-t-elle été que la conséquence de l'accident?[15].

[10] Le dossier est réuni par G. Moravcsik, *Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I.*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 15 (1961), pp. 59-126.

[11] Theoph. Cont., pp. 230-234.

[12] *Iosephi Genesii Regum libri quattuor*, ed. A. Lesmueller-Werner et I. Thurn, Berlin, 1978, pp.78, 80, 88-89.

[13] Theodosii Meliteni *Chronographia*, ed. L. Tafel Munich, 1859, pp. 160-177, passim (concordance avec Georges le Moine et Leo Grammaticus); cf. A. Ph. Markopoulos, Ἡ χρονογραφία του Ψευδο-Συμεὼν καὶ οἱ πηγές της, Ioannina, 1978. Le terme de κυνήγιον désigne la *venatio*.

[14] Theod. Melit. *Chron.*, pp. 176-177.

[15] Theoph. Cont., 351-352 attribue la mort à une maladie d'entrailles ἢ τὴν ἀρχὴν

Il faut encore citer ici Liutprand, qui rapporte à ses mandants impériaux les rumeurs partisanes qu'il collecte dans la capitale grecque. Il souligne l'humble origine de Basile, et présente Michel comme un déséquilibré, éliminé parce qu'il faisait régner la terreur au palais. Tout ce qu'on vient de voir est donc passé sous silence[16].

Le même Liutprand explique aux mêmes destinataires «qui était» Romanos Lekapenos, «et de quelle manière il parvint au faîte de l'empire»[17]. D'humble origine, écrit-il, Romanos s'élevait dans la marine par son mérite militaire. Au cours d'une campagne contre les Arabes, il se tenait dans un marais plein de roseaux pendant une reconnaissance de nuit. Un lion surgit, qui prend une victime dans une bande de cerfs. Très inquiet du bruit qu'il attribue d'abord à l'ennemi, Romanos en identifie la cause le matin venu, par les empreintes, et se met à lancer le feu grégeois contre le lion. Protégé par le fourré de roseaux mais aveuglé par la fumée, l'animal entend Romanos parler avec son compagnon, et bondit entre eux. Romanos lui jette son manteau, puis le frappe par derrière, à la jointure des membres. Le lion s'affaisse, Romanos le tue, puis relève son compagnon prostré au sol et à demi mort d'épouvante. Cette action met le comble à sa renommée, et Léon VI le fait amiral peu après. La page est truffée de phrases grecques citées dans leur alphabet, puis transcrites phonétiquement, et enfin traduites. Dans le récit de son ambassade d'autre part, Liutprand rapportera que Nicéphore II Phokas lui a demandé si ses mandants disposaient eux aussi de réserves avec des animaux, et notamment des onagres, et l'a mené visiter la sienne propre, «fort étendue, accidentée, pleine de fourrés, et dépourvue d'agréments»[18].

Léon Diacre montre un Romain II bientôt dévoyé par de mauvais conseillers. Ceux-ci le poussent entre autres à chasser le cerf pendant

ὑπό τινος τῶν κατὰ θήραν παραπτωσέων ἔλαβεν. Ce lien possible a disparu chez Skylitzès (Ioannis Scylitzae *Synopsis historiarum*, ed. I. Thurn, Berlin, 1973, p. 170). Le récit de la chasse fatale se trouve dans la *Vita Euthymii patriarchae CP*, ed. P. Karlin-Hayter Bruxelles, 1970, pp. 2-5.

[16] Liudprandi *Antapodosis*, I, 8-9 (Liudprands, *Werke*, in *Quellen zur Geschichte der sächsischen Kaiserzeit*, ed. A. Bauer, R. Rau Darmstadt, 1971). Sur Liutprand et Constantinople, cf. K. J. Leyser, *The Tenth Century in Byzantine-Western Relationships*, in *The Relations between East and West in the Middle Ages*, ed. D. Baker, Edimbourg, 1973, pp. 29-63; J. Koder et Th. Weber, *Liutprand von Cremona in Konstantinopel: Untersuchungen zum griechischen Sprachschatz und zu realienkundlichen Aussagen in seinen Werken*, Vienne, 1980.

[17] *Antapodosis*, III, 25.

[18] *Legatio*, p. 37.

le carême, période pourtant destinée à la vie spirituelle. Parti dans des monts peu accessibles, il en revient mourant, ce que l'on attribue à la chevauchée intempestive. Toutefois, la plupart soupçonnent en fait un poison administré au gynécée[19].

Isaac Ie Comnène succombe à une pleurésie que Michel Psellos estime la conséquence de sa passion pour la chasse[20]. Psellos donne des détails pratiques. Isaac chasse à cheval, avec un chien. Il atteint le lièvre dans sa course, de la main ou d'un trait. Il goûte la chasse à la grue, et la danse de mort de sa chute, s'aidant, semble-t-il, d'un oiseau de proie. Il attaque ours et sangliers au javelot. Il chasse à courre et au vol, tantôt dans sa réserve, tantôt, pour ne pas trop dépeupler celle-ci, dans la nature proche de la capitale. Jean II Comnène enfin meurt des suites de son combat contre un sanglier solitaire, dont la résistance a eu pour effet de blesser fatalement l'empereur avec ses propres armes[21]. Nous arrêterons là notre série, au cours d'un XIIe siècle qui porte déjà une physionomie différente, fût-ce dans la continuité de la civilisation impériale.

Les textes que l'on vient de passer en revue appellent plusieurs lectures: valeurs de la prouesse de chasse, modalités effectives de la chasse impériale, mais aussi, selon la formule bien connue, ce qui s'est réellement passé, enfin, à chaque fois, la combinaison de ces trois niveaux de sens. Mais la chasse impériale n'est alors que le cas particulier d'une pratique générale, et diversifiée, comme à l'époque romaine déjà, au long d'une échelle sociale et culturelle. On peut esquisser la part de la tradition antique et celle de l'évolution postérieure d'après la littérature, notamment poétique[22], et l'illustration de certaines oeuvres, le cycle liturgique des *Homélies* de Grégoire de Nazianze[23], et surtout, abondamment, le poème d'Oppien sur la chasse, pour lequel l'intérêt ne se dément pas[24]. On voit alors que la chasse

[19] Leo Diaconus, *Historia*, ed. C.B. Hase, Bonn 1828, 30.14-31.7.

[20] Michel Psellos, *Chronographie*, éd. E. Renauld, t. I, Paris, 1926, pp. 128-29.

[21] La mort est causée par l'égratignure d'une flèche empoisonnée du carquois impérial, selon le récit de Choniates (Nicetae Choniatae *Historia*, ed. I. A. van Dieten, Berlin-New York, 1975 p. 40). Deux textes suggèrent l'assassinat, dont un panégyrique de Jean et Manuel par le patriarche Michel II Kourkouas, cf. R. Browning, *The Death of John II Comnenus*, in *Byzantion*, 31 (1961), 229-36.

[22] Koukoules, Τὰ κυνηγητικά cit. H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, 1, 185-186 *(ekphraseis)*.

[23] Cf. G. Galavaris, *The Illustrations of the Liturgical Homilies of Gregory Nazianzenus*, Princeton, N.J., 1969.

[24] Oppien d'Apamée, *La chasse*, éd. crit. P. Boudreaux, Paris, 1908, avec liste des

rustique continue d'attraper les petits oiseaux à la glu et à l'appeau, et de traquer le lièvre à pied. Perdrix, faisans, lièvres se trouvent d'ailleurs sur les bonnes tables, cadeaux de correspondants dans le cercle des lettrés par exemple[25]. Il y a d'autre part une chasse aristocratique. Elle continue l'usage adopté à Rome sous l'empire par le souverain et les grands, c'est-à-dire qu'elle se fait à cheval, sauf, le cas échéant, l'affrontement final du gros gibier. Elle se distingue toutefois radicalement de l'antique par le recours aux oiseaux de proie portés sur le poing ganté[26]. La première chasse du héros Digenis marque son entrée, héroïquement précoce, dans l'âge d'homme[27]; on sait que la matière de la geste de Digenis remonte à l'Anatolie des IXe-XIe siècles[28]. Agé de douze ans, il réclame la chasse, métaphore de la guerre, et son père objecte que le duvet de sa puberté n'est pas encore visible, et cède ensuite. La sortie se fait à cheval, en compagnie des «gars» qui vivent au château, et sous la direction du père et de l'oncle maternel. Digenis attaque d'abord au gourdin une ourse et ses deux oursons, puis il rattrape un cerf à la course et le déchire de ses mains, enfin il s'élance de même contre un lion, mais son oncle lui enjoint alors de prendre une épée, avec laquelle il fend la tête du fauve. La gradation des armes et des animaux se mêle à la réminiscence héroïque, mais en somme le cerf est placé avant le lion, avec lequel la prouesse atteint à la fois son faîte et sa conclusion. L'épitaphe de Jean II Comnène composée par Théodore Prodrome atteste la même propédeutique[29]. C'est en effet «l'amour *(erôs)* de la victoire» (v. 15) qui l'a éduqué d'abord au cheval et au tir à l'arc, puis à l'usage de l'épée dans la chasse. La guerre et la chasse sont une alternative de l'aristocratie adulte. La chasse demeure au second rang, néanmoins, dans l'éthique de la classe dirigeante, car elle relève du «loisir» (σχολή), et la guerre des «affaires» (πράγματα). C'est ainsi que l'entendent, malgré leur goût passionné, Alexis Comnène, le futur empereur, et son frère Isaac[30]. Le César Jean Doukas, écrit Psellos[31], à qui les ourses font «perdre la raison», ne manque pourtant pas à ses devoirs, puisque c'est son loisir qu'il partage entre les livres et la chasse. Constantin VIII est présenté au contraire par le même Psellos sous un jour négatif, parce que son goût de la chasse, joint à celui des spectacles, est dépourvu de contrepartie publique, et qu'il n'a cure des «affaires de l'empire» (τῶν τῆς βασιλείας πραγμάτων)[32]. La chasse comme spectacle, métaphore de la métaphore, est elle aussi discréditée. Elle a été enveloppée dans la condamnation par l'Eglise de tous les spectacles qui pouvaient avoir un relent d'antiquité païenne, et les canonistes du XIIe siècle en parlent au passé[33]. D'autre part, elle ne répond pas aux valeurs aristocratiques, nouvelles on le verra, dont les Comnènes et les Doukai de l'historiographie sont une illustration.

Tel est le contexte social et culturel de la chasse impériale. Celle-ci a repris, comme déjà le haut empire, la tradition perse de la réserve à l'usage du souverain, qui demeure du reste en concurrence avec la libre nature boisée. L'épisode du loup de Michel III montre le départ pour la chasse comme une sortie protocolaire de la cour. Basile I^{e} lui-même n'est pas seul lors de sa dernière chasse, comme Jean II Comnène semble l'être en revanche face au sanglier fatal. La responsabilité de la chasse impériale est confiée au *prôtostratôr* («éclaireur en chef»), titre qui apparaît sous Constantin V, et qui est conféré au même Basile après qu'il se soit distingué en domptant le

manuscrits. On citera ici le Marc. gr. 479, daté de l'époque de Basile II par K. Weitzmann, cf. M. BONFIOLI, *Le rappresentazioni di caccia del Codice Marciano Greco 479. Oppiano*, in *Felix Ravenna* 3 ser., fasc. 20 (LXXI), (1956), pp. 31-49, dont l'étude est du reste purement stylistique.

[25] Cf. A. KARPOZELOS, *Realia in Byzantine Epistolography X-XII c.*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 77 (1984), pp. 20-37.

[26] G. AKERSTRÖM-HOUGEN, *The Calendar and Hunting Mosaics of the Villa of the Falkoner in Argos. A Study in Early Byzantine Iconography*, Stockholm, 1974, et surtout K. LINDNER, *Beiträge zu Vogelgefang und Falknerei im Altertum*, Berlin-New York, 1973, qui commente entre autres l'iconographie du Marc. gr. 479. Constantin-Cyrille (m. 867) a possédé un faucon dans son enfance, cf. F. DVORNIK, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*, Prague, 1933, pp. 22-23, et texte p. 351. B. VAN DEN ABEELE, *La fauconnerie au Moyen Age. Connaissance, affaitage et médecine des oiseaux de chasse d'après les traités latins*, Paris, 1994, ne prend pas Byzance en compte.

[27] Ed. E. TRAPP, *Digenis Akrites: Synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Vienne, 1971, version G IV pp. 1024-1127 (un manuscrit du XIVe siècle, le Cryptoferr. Z a 44; cette partie est au plus tôt du XIIe siècle). *Digenes Akrites*, ed. introd. transl. com. J. Mavrogordato, Oxford, 1956; *Digenis Akritas. Poema anonimo bizantino* a cura di P. ODORICO. Pref. E. Maltese, Florence, 1995.

[28] Cf. L. POLITIS, *L'épopée byzantine de Digénis Akritas: Problèmes de la tradition du texte et des rapports avec les chansons akritiques*, in *La poesia epica e la sua formazione*, Acc. Naz. Lincei, Quaderni, 139 (1970), pp. 551-81. *Digenes Akrites. New approaches to Byzantine heroic poetry*, R. Beaton, D. Ricks, eds., Aldershot, 1993.

[29] THEODOROS PRODROMOS, *Historiche Gedichte*, ed. W. Hörandner Vienne, 1974, no. 25, pp. 335-39.

[30] ANNE COMNENE, *Alexiade*, III, III 5, éd. B. Leib, t. I Paris, 1937.

[31] MICHEL PSELLOS, *Chronographie*, éd. Renauld, Paris, 1928, II, 181-82.

[32] Ibid., I, 30.

[33] Commentaires de Balsamon et de Zonaras au 51e canon du concile in Trullo, qui interdisait «les spectacles de chasse, les danses sur scène», etc. (*P.G.* 137, col. 693).

cheval rétif. C'est ce titre qui marque la faveur de Michel III, et ouvre à Basile l'intimité avec l'empereur dont il fera l'usage que l'on sait. Le *Traité sur les préséances* de Philotheos (899) assigne au *prôtostrátôr* le quarante-huitième rang sur les soixante *axiai dia logou*, entre le *chartoulários* de l'encrier et le *protasecretis:* il a sous ses ordres des *stratores*, des préposés aux véhicules, et aux écuries. Sa fonction explicite concerne les chevaux, sans que la chasse soit mentionnée. Elle s'accompagne des titres d'*anthypatos* et patrice, ou de *protospathários*[34]. Tout ceci ne donne pas vraiment l'idée de l'importance que prend cette fonction, et que l'on voit par l'identité de ceux qui l'occupent à partir du X[e] siècle, un Romain Sklêros dans la deuxième moitié du XI[e] siècle, un Constantin Doukas fils du César Jean auprès de Michel VII, et ainsi de suite[35].

La chasse accroît dès lors sa dimension publique. Ses fournitures prennent en effet place parmi les exigences fiscales que révèlent les documents d'immunité. Nous pouvons citer quatre de ceux-ci, octroyés respectivement à la fondation de Michel Attaliate (1079)[36], au couvent de Vatopedi (1080)[37], à un domaine donné par Alexis I[e] à Léon Kephalas (1086)[38], à l'île de Patmos enfin (1088)[39]. Les bénéficiaires du privilège sont dispensés de la fourniture de chevaux, exigence classique et large, dont l'objectif n'a pas à être précisé. Mais aussi de fournir «des chiens pour la chasse au lièvre et des chiens de berger, des lièvres, des cerfs, des perdrix, grues, faisans et paons, et des oiseaux» sauvages ou habitués à la main. Cet ensemble figure sur la liste des bêtes à fournir par «achat» *(agorá)*, qui groupe successi-

[34] Cf. N. OIKONOMIDES, *Les listes de préséance byzantines des IX[e] et X[e] siècles*, Paris, 1972, s.v.

[35] Prosopographie dans R. GUILLAND, *Le protostrator* (1950), repr. dans ses *Recherches sur les institutions byzantines*, Berlin-Amsterdam, 1967, pp. 478-497 du t. 1. Selon Guilland, la charge serait antérieure à Constantin V, mais son essor daterait effectivement du règne de ce dernier.

[36] Ed. trad. P. GAUTIER, *La Diataxis de Michel Attaliate*, in *Revue des études byzantines*, 39 (1981), pp. 5-143, ici l. 1435 (p. 107), cf. infra, note 39.

[37] M. GOUDAS, *Βυζαντιακὰ ἔγγραφα τῆς ἱερᾶς μονῆς Βατοπεδίου*, 'Επ. '*Ετ.Βυζ.Σπ.*, 3 (1926), no. 2.37-39, (p. 122).

[38] *Actes de Lavra*, 1. *Des origines à 1204*, ed. P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, Paris, 1970, no. 48/32-34.

[39] Βυζαντιακὰ ἔγγραφα τῆς μονῆς Πατμοῦ, I. Αὐτοκρατορικά, ed. E. Vranousi, Athènes, 1980, no. 6.44-46. Ce document offre la formule la plus développée, qui est la suivante: κυνῶν λακωνικῶν ἢ ποιμενικῶν λαγωῶν ἐλάφων καὶ λοιπῶν τετραπόδων ζώων... περδίκων ταώνων γεράνων κύκνων φασσιανῶν ὀρνίθων ἀγρίων ἢ χειροήθων.

Le privilège pour Michel Attaliate présente sur ce point une omission, la formule s'y réduit aux chiens (λαγωνικῶν, par contamination), et aux «autres quadrupèdes».

vement les quadrupèdes pour le travail, pour l'alimentation humaine, pour la chasse et la surveillance des troupeaux, puis tous les volatiles et leurs oeufs. Les oiseaux non rapaces pourraient donc être destinés en fait à la table, comme les lièvres. Or, si la fiscalité mise en place sous Dioclétien connaît l'achat par les contribuables de fournitures que l'on exige d'eux, elle ne fait aucune place aux besoins de la chasse parmi ces dernières. On connaît certes le document à tous égards exceptionnel par lequel Caracalla, dédicataire d'ailleurs du poème d'Oppien, remet à une province de Maurétanie un arriéré d'impôt dû en espèces et en blé, et réclame en conséquence l'envoi d'«animaux célestes» dont les forêts de la province abondent[40]. Quels que soient ces animaux – des lions? – rien ne laisse deviner leur destination, qui n'est pas précisée. En réalité, le III[e] siècle de Caracalla appartient encore, en tout état de cause, à l'âge de la *venatio* offerte à grands frais au peuple, comme le IV[e] siècle de l'*Histoire Auguste* et de Symmaque[41], ou des curiales concitoyens de Libanios[42]. Les réquisitions attestées dans nos documents émanent d'une société différente, où les valeurs antiques de la chasse sont désormais liées non plus à la cité mais à une aristocratie guerrière aux racines provinciales, d'un type inconnu de l'empire romain[43]. En sorte que le meilleur commentaire de ces dispositions est peut-être donné par l'Occident carolingien et ottonien.

Passons sur la chasse comme victoire du souverain en exercice, valeur clairement marquée dans le poème qui décrit la sortie en grande pompe de Charlemagne et des siens[44]. Passons encore sur la ré-

[40] Cf. M. CORBIER, *Le discours du prince d'après une inscription de Banasa*, in *Ktêma*, 2 (1977), pp. 211-232.

[41] *Scriptores Historiae Augustae*, ed. H. Peter, 2 vols. Leipzig, 1865, I, pp. 19.16-23 (Hadrien); II, p. 160. 24-25 (Aurélien), p. 200.3-22 (Probus). Pour Symmaque, cf. S. RODA, *Commento storico al libro IX dell'epistolario di Q. Aurelio Simmaco*, Pise, 1981, p. ex. ad IX, 117 (260-62).

[42] Cf. P. PETIT, *Libanios et la vie municipale à Antioche au IV[e] siècle après J.-C.* Paris, 1955, pp.126-129, 141-142.

[43] Cf. A. P. KAZHDAN, *Ob aristokratizacij vizantijskogo obščestva VIII-XII vv.*, in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 11 (1968), pp. 47-53; ID., *Social'nyj sostav gospodstvujuščego klassa v Vizantij XI-XII vv.*, Moscou, 1974; G. OSTROGORSKY, *Observations on the Aristocracy in Byzantium*, *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), 3-32; E. PATLAGEAN, *Les débuts d'une aristocratie byzantine et le témoignage de l'historiographie: Système des noms et liens de parenté aux IX[e]-X[e] siècles*, in *The Byzantine Aristocracy*, ed. M. Angold, Oxford, 1984, pp. 23-43.

[44] «Carolus Magnus et Leo Papa», attribué à Angilbert, in *M.G.H.*, *Poetae*, I. 2, ed. E. Dümmler, Berlin 1881,366-81, notamment vv. 137-325.

serve *(brog*, «brühl»), attestée dans le rapport de Liutprand à ses mandants[45], et associée dans l'empire carolingien aux résidences de chasse qui attendent le souverain itinérant[46]. Il s'agit déjà de «forêts» *(forestes)*, surveillées par les représentants du pouvoir central *(iudices)*, et plus directement par des «forestiers» *(forestarii)*, car il est interdit d'y dérober le gibier[47]. Gibier d'Etat ou gibier du souverain, les termes du problème sont connus, et on ne l'abordera pas ici. Nos textes grecs ne font d'ailleurs pas connaître une interdiction semblable.

Mais regardons les capitulaires carolingiens de plus près. Le capitulaire de 802 interdit aux clercs l'usage des chiens de chasse et des oiseaux de proie, car chacun doit se conformer à son «ordre»[48]. Un autre capitulaire rappelle le caractère public de divers «hommes libres» à ceux qui, évêques, abbés ou comtes, les prennent dans leur maison comme ministériaux: et parmi ces hommes sont mentionnés fauconniers et chasseurs[49]. Enfin le capitulaire *De Villis* dispose que les *iudices* tiendront prêts, pour le cas d'une arrivée du souverain, des oiseaux de proie (cap. 36), et qu'ils auront d'autre part dans chaque *villa*, «par dignité», des paons, des faisans, des canards, des colombes, des perdrix, et des tourterelles (cap. 40). Cette liste offre avec celle de nos documents du XIe siècle une ressemblance tout de même trop frappante pour être fortuite: est-elle le reflet occidental d'un dispositif byzantin perdu, né de la même évolution qui a précisé la fonction du *prôtostratôr?* Quoi qu'il en soit, le détour par l'Occident nous aura peut-être permis de mieux comprendre la dimension publique prise par la chasse au témoignage des documents grecs cités plus haut. Les destinataires de ces fournitures sont évidemment les représentants de la puissance publique.

Tel est le contexte contemporain dans lequel la chasse de l'empereur continue d'être considérée par l'historiographie et l'iconographie en tant que prouesse. Peut-être faut-il comprendre en ce sens la prédilection pour les scènes de chasse affichée par Constantin V, s'il est vrai que l'iconoclasme peut être interprété comme un mode d'affirmation du pouvoir suprême de l'empereur; l'hagiographe d'Etienne

[45] Texte cité supra, note 18.

[46] Cf. C. R. Brühl, *Fodrum, gistum, servitium regis*, Cologne, 1968, passim.

[47] *M.G.H., LL,* sectio II, *Capitularia regum Francorum* I, ed. A. Boretius Hanovre, 1883, *Capitularium de villis* (32), cap. 36; *Capitularium missorum generale* (33), début 802, cap. 39; *Capitulare Aquisgranense* (77), 801-13, cap. 18.

[48] *Capit.* 33, cap. 19.

[49] *Capitula de rebus exercitalibus in placito tractanda,* cap. 4.

le Nouveau en fait pour sa part un trait d'une figure de tyran païen. Surtout, nous pouvons revenir maintenant au compte-rendu historiographique de la prise du pouvoir par Basile. La soumission du cheval fougueux de Michel III évoque un haut fait du jeune Alexandre, tenu présent par toute la tradition byzantine relative à ce modèle du souverain[50]. La mise à mort du loup est immédiatement interprétée comme le présage d'une fin prochaine de la dynastie, parce que le souverain régnant ne peut, par définition, devoir son salut à un autre. Mais la prouesse tire aussi son relief d'un anti-héros. Michel III, qui aime la chasse, n'est pas seulement incapable des gestes qui annonceront l'empire de Basile, une source lui attribue encore le goût des spectacles de chasse et de course qui font alors figure de contrefaçon condamnable. La chasse au lion de Romain I^e^, quant à elle, accumule les impropriétés, usage du feu grégeois, coup porté par derrière, ce qui vide de toute substance cette victoire sur l'animal emblématique. Romain II chasse à contresens, pendant le carême. La mort à la chasse elle-même est à considérer. Pour le complice de Basile, pour Romain II peut-être aussi, c'est le châtiment d'en haut. Mais l'attention se porte sur les cas où la chasse n'est pas unanimement reconnue comme la cause de la mort impériale, Basile I^e^, Romain II, et même Isaac I^e^. La mort d'un empereur à la chasse est-elle une fin héroïque, ce qui semble le cas de Jean II Comnène dans le récit de Nikêtas Choniatès, ou bien une défaite décisive, ce qui expliquerait que la *Vie de Basile* mette l'accent sur la maladie, seule mentionnée par Skylitzès?[51].

Dans le récit du pouvoir qu'est l'historiographie le sens donné à entendre ne s'arrête pas au geste du chasseur victorieux, et s'étend aux animaux abattus. Pour mieux dire, ce récit subsiste seul de l'épisode réel, avec les associations d'idées qu'il éveillait dans l'esprit du public auquel il était destiné. Le cas du lion est si parfaitement classique et notoire qu'il se passe des commentaires que fournirait l'iconographie impériale. Mais il faut citer *La clef des songes* d'Achmet, pour qui «le lion est considéré comme figurant le basileus»[52]; et le

[50] Sur cette tradition, cf. H. G. Gleixner. *Das Alexanderbild der Byzantiner*, Munich, 1961.

[51] Cf. supra, note 15. Basile aurait été assassiné; cf. R. J. H. Jenkins, *The Chronological Accuracy of the 'Logothete' for the Years 867-913*, in *Dumbarton Oaks Papers,* 19 (1965), pp. 89-112, ici p. 103.

[52] Achmet, *Oneirocriticon*, ed. F. Drexl, Leipzig, 1925, pp. 218-219, passim; divers cas de figure sont envisagés. Sur l'auteur (X^e^-XIe siècles) et le genre, cf. C. Guidorizzi,

Physiologos, qui le définit comme «l'empereur des animaux sauvages», le Christ étant le «lion selon l'intellect (νοερός)» d'autre part[53]. Le loup tué par Basile est un signe adressé non à lui mais à Michel III: il est l'ennemi, le danger. «Il est considéré, écrit Achmet, comme figurant un dominateur abusif et insatiable... Si le basileus voit (en rêve) qu'on lui a amené un loup entravé, il le comprendra comme un ennemi enchaîné»[54]. Le *Physiologos* rappelle que le loup est la méchanceté et la ruse; sur la base du verset évangélique (Mt. 7:15) il figure couramment l'hérétique dans sa dissimulation inquiétante[55]. Le cerf pose un problème particulier. Certes, sa chasse à courre appartient au modèle oriental, où il est associé au lion. Et le lion abattu par Romain I[e] vient en effet de dévorer un cerf. Mais l'animal exceptionnel qui entraîne Nicéphore I[e] à sa poursuite est explicitement un émissaire d'en haut. Plus tard, la chasse au cerf est fatale à Basile I[e] comme à Romain II, dans l'hypothèse du moins où l'un et l'autre meurent de la chasse. Or, la même époque est familière de la *Passion d'Eustathios*[56], dont nous rappellerons le canevas: contemporain de Trajan et l'un de ses généraux, Plakidas, nommé plus tard Eustathios, est un païen qui pratique à son insu les vertus chrétiennes, notamment la charité. Chasseur passionné, il part un jour dans la montagne boisée avec ses soldats. La troupe rencontre une harde de cerfs, qu'elle s'emploie à pourchasser. Mais bientôt une bête hors mesure se montre, et s'élance dans le bois, entraînant à sa suite Plakidas, avec quelques hommes qui sont bientôt distancés. Demeuré seul en chasse, Plakidas rejoint le cerf, qui se tient debout sur une hauteur rocheuse. Il voit alors que celui-ci porte sur ses bois la forme de la croix, resplendissante plus que le soleil, et entre eux une image du

I prontuari oniromantici bizantini, in *RendIsLomb*, 111 (1977), pp. 135-155. H.-G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*, Munich, 1971, p. 203, remonte la date aux IX[e]-X[e] siècles.

[53] *Physiologi graeci singulas variarum aetatum recensiones* ed. F. Sbordone, Milan, 1936, première rédaction, 1, p. 1. Sur l'élaboration byzantine de la matière antique, cf. BECK, *Volksliteratur* cit., pp. 33-35, et maintenant G. ORLANDI, *La tradizione del 'Physiologus' e i prodromi del bestiario latino*, in *L'uomo di fronte al mondo animale*, Spoleto, 1983 (Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXXI) pp. 1057-1106.

[54] ACHMET, *Oneirocriticon* cit., pp. 223.20-224.7.

[55] *Physiologus*, troisième rédaction, tardive, 3, avec citation de Basile de Césarée, ed. Sbordone, pp. 265-66.

[56] Version prémétaphrastique *(B.H.G.* 641), *ActaSS*, *Sept.* VI (1757), 106-37 (texte grec, 123-35).

Christ. L'animal s'adresse alors à lui d'une voix humaine, et déclare être le Christ, venu en raison des aumônes de Plakidas l'exhorter à la conversion. L'épisode est absent du Synaxaire de Sirmond, curieusement, et ne se trouve que dans les manuscrits de la famille C, italo-grecque, dont le cod. Messan. 103, s. XII. La tradition manuscrite des *Actes* est assez fournie cependant aux X[e]-XI[e] siècles pour attester la notoriété dont jouit alors la légende, dans sa version ancienne comme dans une réfection métaphrastique, à quoi s'ajoute un *Eloge* composé par Niketas de Paphlagonie, ce qui est encore le X[e] siècle[57]. La vision d'Eustathios appartient aussi à l'iconographie du Psautier[58]. Après cet épisode initial, la légende comporte une partie romanesque, et se termine sur un récit de martyre. Le P. Delehaye, qui l'a étudiée, n'a pas poussé très avant la recherche du motif dans l'hagiographie grecque, et s'en va retrouver en Inde le «cerf poursuivi... animal qui parle et devient pour le chasseur le messager du salut»[59]. Faut-il partir si loin? Le caractère christique du cerf pourrait s'expliquer par la christianisation de la tradition classique, qui définit l'animal comme *imbellis*. Mais le *Physiologos* fournit des clés explicitement chrétiennes: le psalmiste compare l'âme altérée de Dieu au cerf qui désire la source; surtout, la lutte victorieuse du cerf contre le reptile qu'il submerge figure Dieu et le diable, et encore l'homme et ses péchés, avec l'eau du baptême[60]. Christianisation là encore, du reste. Il faudrait en effet descendre jusqu'à ce niveau immémorial où le cerf est en relation avec le monde des morts. On le sait l'animal de Diane-Hécate, divinité chasseresse et funèbre, en sorte que la chasse au cerf décore bien des sarcophages d'époque romaine[61]. Mais «Diane» elle-même vient d'être placée par Carlo Ginzburg

[57] A titre d'exemple, la Bibliothèque Nationale présente les témoins suivants: (a) Vie ancienne (*B.H.C.* 641), 7 mss. dont 4 des X[e]-X[e] siècles; (b) Vie métaphrastique *(BHC* 642), 14 mss. dont 6 du XI[e] siècle; (c) Eloge par Niketas de Paphlagonie, 1 ms. du X[e] siècle, d'après *Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, ed. Hagiographi Bollandiani et H. Omont (Bruxelles-Paris, 1896).

[58] P. ex. codd. Athon. Pantocrator 61, fol. 138r et Paris. 20 fol. 5v, illustrant le Ps. 96: 11 (97:11); tous deux sont datés du IX[e] siècle par S. DUFRENNE, *L'illustration des Psautiers grecs du Moyen Age. Pantocrator 61. Paris grec 20. British Museum 40731*, Paris, 1966, pp. 32 et 43.

[59] H. DELEHAYE, *La légende de saint Eustache* (1919), in *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, *Subs.Hag* 42, Bruxelles, pp. 212-239.

[60] *Physiologus*, première rédaction, 30, Sbordone, p. 97.

[61] Rappelé par M. THIÉBAUX, *The Stag of Love. The Chase in Medieval Literature*, Ithaca-Londres, 1974, p. 55 f.

dans des perspectives millénaires vertigineuses, et magistralement ouvertes[62]. Notons seulement que la vision d'Eustathios est volontiers peinte aux murs des chapelles funéraires dans la Cappadoce byzantine[63]. Et qu'il faut verser les textes grecs au dossier qui contient non seulement les versions occidentales de la légende d'Eustathios[64], mais tel épisode raconté par Chrétien de Troyes, comme la «coutume du cerf blanc» d'*Erec et Enide*, poursuivi dans «la forêt aventureuse», à titre cette fois chevaleresque et courtois[65].

Les prouesses de la chasse byzantine continuent donc de signifier celles de la guerre, comme dans l'Antiquité, et cela notamment, mais non exclusivement, dans le cas du souverain. Toutefois, les valeurs et les moeurs de l'aristocratie qui émerge comme classe politiquement dominante avec le IXe siècle, son rapport avec la cité et le rapport du pouvoir impérial avec cette classe nouvelle, la cité elle-même enfin, tout cela s'éloigne de l'empire antique, dont l'Occident carolingien était un autre héritier. On peut peut-être expliquer par cette évolution la position où la chasse est alors placée par la puissance publique, c'est-à-dire par la fiscalité, tandis qu'il n'y a nulle innovation dans le partage de la chasse impériale entre l'espace clos ou du moins délimité de la réserve et l'ouverture sans limites de la nature boisée, et nulle rupture dans le contenu symbolique.

Ecrites pour Alexandre Kazhdan, ces pages pourraient se clore sur la décoration des escaliers qui conduisaient à la tribune princière à S. Sophie de Kiev[66], et sur le testament de Vladimir Monomaque[67], où l'énumération de ses prouesses de chasse suit celle de ses campagnes guerrières. Ce serait dépasser la compétence de leur auteur. Leur destinataire voudra bien y reconnaître la démarche qui traite Byzance comme une continuation de l'empire antique, certes, mais aussi comme une partie constituante et intégrante d'un monde évidemment divers, et pourtant unique, la chrétienté médiévale.

[62] C. GINZBURG, *Storia notturna: una decifrazione del sabba* Turin, 1989, passim.

[63] Cf. N. THIERRY, *Haut Moyen-Age en Cappadoce: Les églises de la région de Çavuşin*, I, Paris, 1983, pp. 158-159.

[64] Cf. F. C. TUBACH, *Index exemplorum: A Handbook of Medieval Tales*, Helsinki, 1969, no. 1920 («Eustace, St., legend of»).

[65] Cité par R. R. BEZZOLA, *Le sens de l'aventure et de l'amour (Chrétien de Troyes)* Paris, 1947; cf. E. KÖHLER, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, préf. de J. Le Goff, Paris, 1974.

[66] Cf. GRABAR, *Iconoclasme byzantin* cit., supra, note 7.

[67] S. H. CROSS and O. SHERBOWITZ-WETZOR, *The Russian Primary Chronicle*, Cambridge, Mass., 1953, appendix 1, 206-15, et note 1, p. 285.

SAINTETÉ ET POUVOIR

Sainteté et pouvoir, ce sont les pouvoirs du saint, et aussi leur articulation aux formes du pouvoir social et politique. Je voudrais poser cette double question dans la perspective d'une recherche sur les rapports entre la société, le pouvoir, et les récits justificatifs de ce dernier dans l'histoire de Byzance aux IXe-XIe siècles[1]. Mon dossier sera constitué d'une trentaine de personnages dont l'existence se place au cours de cette période, de même que, sauf exception, la rédaction de leur Vie. Voici d'abord leur liste, incomplète et provisoire[2], mais dont auraient été écartés, en tout état de cause, tant l'Italie byzantine que les saints trop exclusivement illustrés par le combat pour les images, par exemple Joannikios[3].

DÉSIGNATION	DATE(S)	DATE ET AUTEUR	LE PLUS ANCIEN
HOMMES *Philarète le Miséricordieux*	792	821/22: le moine Nikétas, son petit-fils et fils spirituel[4]	Genuens. 34, XIe s.

[1] Voir pour une époque antérieure les observations de L. CRACCO RUGGINI, *Potere e carismi in età imperiale*, in *Studi Storici* 3 (1979), pp. 585-607.

[2] Classement chronologique. Une date unique est celle du décès. Pour chaque Vie, la rédaction et le manuscrit relevés sont les plus anciens à ma connaissance: mais mon tableau est entièrement tributaire des éditions existantes. Deux références vont de soi: *Bibliotheca Hagiographica Graeca* 3e éd. par F. HALKIN, Bruxelles, 1957 (cité ci-après comme *B.G.H.*[3]); *Auctarium B.G.H.* par le même Bruxelles, 1969; H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Münich, 1959.

[3] Série étudiée par I. ŠEVČENKO, *Hagiography of the Iconoclast period*, in A. BRYER, J. HERRIN, ed., *Iconoclasm*, Birmingham, 1977, pp. 113-31.

[4] M.-H. FOURMY, M. LEROY, *La Vie de S. Philarète*, in *Byzantion*, 9 (1934), pp. 85-170. Cf. ŠEVČENKO, *Hagiography* cit., p. 126; M.-F. AUZÉPY, *De Philarète, de sa famille et de certains monastères de Constantinople*, in *Les saints et leurs sanctuaires: textes,*

DÉSIGNATION	DATE(S)	DATE ET AUTEUR	LE PLUS ANCIEN
Nikephoros de Medikion	813	entre 824 et 837[5]: le moine Theosteriktos (?)	Monac. 366, fin du IXe s.
Platon de Sakkoudion	814	entre 814 et 826: Théodore Stoudite, son neveu et fils spirituel[6]	Vat. 1660, A. 916
Théophane le Confesseur	817	avant 847: le patriarche Méthode[7]	
Théodore Stoudite	826	Vie B: un moine contemporain.	Vat. 1669 (Cryptof.), Xe s.
		Vie A: Théodore Daphnopatès (?)[8]	Monac. 467, XIe s.
Nicéphore (le patriarche)	829	peu après: Ignatios préposé au trésor de la Grande Église[9]	Vat. 1809, Xe s.
Pierre d'Atroa	773-837	vers 847: le moine Sabas[10]	Marc. 583, entre 950 et 1000
Makarios de Pelekètè	m. entre 829 et 842	son successeur Sabas[11]	Paris 584, XIe s.
Nicolas Stoudite[12]	868		Paris. 1452, Xe s.
Pierre l'Athonite	milieu du IXe s.	Xes.[13]	Ath. Lavra D 79, début du XIIe s.

images et monuments, Paris, 1993, (Byzantina Sorbonensia, 11), où la date de 830 est suggérée comme également possible.

[5] Ed. F. HALKIN, *AnalBoll*, 78 (1960), pp. 401-25.

[6] *P.G.* 99. 804-49.

[7] *Zapiski Russkoj Akademii nauk po ist.-fil. otd.* VIIIe sér. XIII, 4 (1918), pp. 1-40. Sur les autres Vies, cf. *B.G.H.*³. 1788-91.

[8] Vie B (*B.G.H.*³. 1754): *P.G.* 99. col. 233-328. Vie A (*B.G.H.*³, 1755): *P.G.* 99. col. 113-232. Cf. C. THOMAS, *Theodor von Studion und sein Zeitalter*, Inaug. Diss. Leipzig, 1892. «*Si Daphnopatès est vraiment l'auteur de la Vie A [...] il s'est contenté d'une retouche légère de sa source, car l'orateur parle un peu partout comme un moine studite*» (THÉODORE DAPHNOPATES, *Correspondance*, ed. J. DARROUZÈS et L. G. WESTERINK, Paris, 1978, pp. 5-6). Une Vie C (*B.G.H.*³, 1755d) serait due à un moine stoudite du IXe siècle, elle se rencontre dans le manuscrit 520 du Musée Rumjanzev, du XIIIe siècle, provenant du Mont Athos, cf. V. LATYSHEV, *Viz Vrem*, 21 (1912), pp. 258-304.

[9] Ed. DE BOOR, *Nicephori opuscula historica*, Leipzig, 1880 pp. 139-217. Cf. P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*, Oxford, 1958.

[10] *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa († 837)* éd. V. LAURENT, Bruxelles, 1956.

[11] Ed. VAN DEN GHEYN, *AnalBoll*, 16 (1897), pp. 142-163.

[12] *P.G.* 105, col. 863-925.

[13] Ed. K. LAKE, *The Early Days of Monasticism on Mount Athos*, Oxford, 1909, pp. 18-39 (datation du manuscrit, p. 9). Cf. D. PAPACHRYSSANTHOU, *La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique*, in *AnalBoll*, 92 (1974), pp. 19-61.

DÉSIGNATION	DATE(S)	DATE ET AUTEUR	LE PLUS ANCIEN
Ignatios (le patriarche)	877	entre 901 et 912: Nikétas David Paphlago[14]	Vat. 1452, XVIe s.
Constantin de Synnada[15]	sous Basile Ie	après la mort de de Basile: un moine	Med. Laur. IX 14, XIe s.
Evaristos Stoudite[16]	819-97		Paris 1171, Xe s.
Euthymios le jeune	898	après 905: Basile archevêque de Thessalonique (né vers 860)[17]	Mosq. Syn. B. 387, XIe s. (?)
Demetrianos évêque de Chytri[18]	IXe-Xe s.		Sinait 789, XIIe s. (composite)
Blaise d'Amorion	entre 909 et 912	un contemporain, moine stoudite[19]	Paris. 1491, Xe s.
Euthymios (le patriarche)	917	un moine de son monastère de Psamathia[20]	Berol. f. 55, A. 1080-1100
Nikephoros de Milet	enfant sous Roman Ie	après 976[21]	Paris. 1188, XIIIe s.
Luc le jeune	953	avant 962[22]	Sinait. 514, Xe s.
Paul le jeune	955	après 975: un moine du mont Latros[23]	Paris. 1490, XIe s.
Luc le stylite	879-979	en 980-5: un témoin oculaire[24]	Paris. 1458, XIe s.
Michel Maleïnos[25]	894-961		Athon. Lavra D79, début du XIIe s.

[14] *P.G.* 105, col. 488-574. La date suivant R. H. JENKINS, *A note on Nicetas David Paphlago and the Vita Ignatii*, *Dumbarton Oaks Papers*, 19 (1965), pp. 241-247.

[15] *ActaSS* Nov. IV. 657-69. Constantin, né juif, se trouve chrétien à la suite d'un signe de croix dont il a signé sa bouche après un bâillement, suivant l'usage populaire. Sans préjuger de l'authenticité du personnage, il est tentant de rapprocher son exemplarité du décret de conversion obligatoire pris par Basile Ie, cf. A. SHARF, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade*, Londres, 1971, p. 82 et s.

[16] Ed. VAN DE VORST, *AnalBoll*, 41 (1923), pp. 295-325.

[17] Ed. L. PETIT, *ROChr* 8, (1903), pp. 168-205. Cf. D. PAPACHRYSSANTHOU, *Actes du Prôtaton*, Paris, 1975, Intr., pp. 22-31.

[18] Ed. H. GRÉGOIRE, in *Byzantinische Zeitschrift*, 16 (1907), pp. 217-37.

[19] *ActaSS* Nov. IV, 657-69.

[20] Ed. P. KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae CP*, Bruxelles, 1970.

[21] Ed. H. DELEHAYE in: Th. WIEGAND, *Der Latmos (MILET* III. 1*)* Berlin, 1913, pp. 157-71. Cf. J. GOUILLARD, *Annuaire Ecole pr. Htes Etudes, Sc. relig.* (1975-6). pp. 348-9.

[22] *P.G.* 111, 441-80, complété par E. MARTINI, in *AnalBoll*, 13 (1894) pp. 81-121.

[23] DELEHAYE, in WIEGAND, *Der Latmos* cit., pp. 105-35, repris d'une première publication, in *AnalBoll*, 11 (1892), pp. 5-74 et pp. 136-82, où il signale trois manuscrits du XIe siècle. Sur l'auteur, cf. H. DELEHAYE, *La Vie de saint Paul le jeune († 955) et la chronologie de Métaphraste* (1893), *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles, 1966, pp. 84-116.

[24] Ed. F. VANDERSTUYF, in *PO* xi. 2, (1914), pp. 189-287. La chronologie est acceptée par H. DELEHAYE, *Les saint stylites*, Bruxelles, 1923, pp. LXXXVI-CI.

[25] Ed. L. PETIT, *ROChr*, 7 (1902), pp. 549-68. Sur le manuscrit, ci-dessus n. 13.

Désignation	Date(s)	Date et auteur	Le plus ancien
André le Fou Volontaire	?	fin IXe-déb. Xe s.[26]	Fgmt onciale XIIe s. dans le Monac. 443, XIVe s.
Basile le Nouveau[27]	actif après 959[27]	1. un contemporain	1. Paris 1547, A. 1286[28] 2. Athon. Ivir. 478, XIIIe s.[29]
Nikon «Repentez-vouz»[30]	998	après 1025	Athon. Kutlum. 210, A. 1630
Athanase de Lavra	vers 1001	avant 1025, et même 1010: moine de Lavra	Mosq. Syn. Bibl. 398, XIe s. (prov. de Lavra)[31]
Syméon le Nouveau Théologien	949-1022	après 1052 (ou plutôt	Paris 1610 et

[26] *P.G.* 111. 625-888: seule édition couramment accessible pour une tradition complexe, cf. *B.G.H.*[3] 115z-117k, S. Murray, *A Study the Life of Andreas, the Fool for the Sake of Christ*, Borna-Leipzig, 1910. La date de composition suivant Murray et J. Grosdidier de Matons, *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, in *Travaux et Mémoires*, 4 (1970), pp. 277-328. C. Mango pense que le noyau de l'oeuvre remonte au VIIe siècle (communication verbale). Je suivrai pour ma part S. Murray, en raison des préoccupations de l'oeuvre que nous connaissons, cf. E. Patlagean. *Byzance et son autre monde. Observations sur quelques récits*, in *Faire Croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Ecole française de Rome 1981, pp. 201-221. Edition de L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia 4,2 vols, Uppsala, 1995; il y maintient sa datation peu après le milieu de Xe siècle.

[27] H. Grégoire, P. Orgels, *L'invasion hongroise dans la «Vie de s. Basile le jeune»*, in *Byzantion*, 24 (1954), pp.147-56. L. Rydén, *The Life of St. Basil the Younger and the date of the Life of St. Andreas Salos* in *Okeanos. Essays presented to Ihor Ševčenko on his sixtieth birthday by his colleagues and students*, in *Harvard Ukrainian studies*, VII (1983), pp. 127-155.

[28] *ActaSS* Mart. III, 3e éd. Suppl. 20-32: complété d'après les ms. Mosq. Syn. Bibl. 249 (XVIIIe s.) et 250 (XIVe s.) par A. Veselovskij, *Sbornik otdel. russkago iazyka i slovesnosti imp. Akademij nauk*, 46 (1890) et 53 (1892), Prilozhenija. A noter que la Vie circule en Russie dès le XIIe siècle.

[29] Larges extraits éd. par S. G. Vilinskij, *Zapiski novorossijskago universiteta*, 7, Odessa, 1911, pp. 5-142.

[30] Ed. S. Lampros, *Neos Hellēnōmnemōn*, 3 (1906), pp. 131-222, pp. 256. Sur la date de rédaction, cf. J. Gouillard, *Annuaire Ecole pr. Htes Etudes, Sc. relig.*, 85 (1976-77), pp. 368-9 («une cinquantaine d'annes après»). Deux éditions récentes: Od. Lampsides, *Ὁ ἐκ Πόντου ὅσιος Νίκων ὁ Μετανοεῖτε*, *(Arxeion Pontou, Parart.* 13), Athènes, 1982, et D. F. Sullivan, *The Life of Saint Nikon*, Brookline, Mass., 1987; cf. J. O. Rosenqvist, *The text of the Life of St Nikon «Metanoeite» reconsidered* in *ΛΕΙΜΩΝ. Studies presentend to Lennart Rydén on his sixty-fifth birthday*, J. O. Rosenqvist ed., Uppsala, 1996, pp. 93-111.

[31] Ed. I. Pomialovskij *Zhitie prep. Afanasija*, S. Pétersbourg, 1895. Voir P. Lemerle, *La Vie ancienne de saint Athanase l'Athonite composée au début du XIe siècle par Athanase de Lavra*, in *Millénaire du Mont Athos, 963-1963*, Chevetogne, 1963, I. pp. 59-100.

Désignation	Date(s)	Date et auteur	Le plus ancien
-		1054: Niketas Stethatos[32]	Paris Coisl. 292, XIVe s.
FEMMES[33] *Irène abbesse de Chrysobalanton*[34]	sous Michel III	après l'avènement de Basile Ie	Laur. plut 10 cod. 31, XVe s.
Athanasia d'Egine	IXe s.		Vat. 1660, A. 916[35]
Marie la jeune[36]	vers 902	après 1025	Vat. 800, XIVe-XVe s.; Ath. Lavra K 81, XIVe s.
Theodora de Thessalonique[37]	812-82	894: un clerc local	Mosq. 159 b XIIIe s.
Theodora (impératrice)[38]	867	source de «Georges le Moine continué»	Londin. B.M. Add. 2870, A. 1111
Theophano (impératrice)[39]	893	Xe s.: laïc ami de sa famille	Laurent. Conv. soppr. B 1 Camaldoli 1214, XIVe s.[40]
Thomaïs de Lesbos[41]	s. X	sous Romain II	ibid.

[32] N. Stéthatos, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien (949-1022)* éd. I. Hausherr et G. Horn (Orientalia Christiana 12 [1928]). Le personnage a été éclairé par l'importante publication de ses oeuvres dans la collection Sources chrétiennes; voir notamment l'introduction de B. Krivochéine dans Syméon le Nouveau Théologien, *Catéchèses*, éd. B. Krivochéine et J. Paramelle, Paris, I, 1963.

[33] A. M. Talbot, *Holy women of Byzantium. Ten saints'lives in English translation*, Dumbarton Oaks, Washington, 1966 (dont Athanasia d'Egine, Theodora de Thessalonique, Marie la jeune, Thomaïs de Lesbos).

[34] J. O. Rosenqvist, *The Life of St. Irene abbess of Chrysobalanton. A critical edition with introduction, translation, notes and indices*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia, Uppsala, 1986.

[35] *B.G.H.*[3] 180, et *Auctarium* 180b. La Vie (Vatic. 1660, 211v-228) demeurait inédite en 1969, et connue à travers le Synaxaire de Constantinople *(ActaSS* Propyl. Novembris), 611. 46-614. Ed. L. Carras, in A. Moffatt ed., *Maistôr. Classical, Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning*, Canberra, 1984, pp. 199-224. Ed. F. Halkin, *Six inédits d'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1987, pp. 179-185.

[36] *ActaSS* Nov. IV, 692-705.

[37] Ed. F. Kurtz, *Zapiski imp. Akad nauk. po ist.-fil. otd.* VIIIe sér, VI., 1 (1902), pp. 1-49, cf. *B.G.H.*[3] 1738. L'édition signalée par *B.G.H.*[3] 1737 ne m'a pas été accessible. E. Patlagean, *Theodora de Thessalonique. Une sainte moniale et un culte citadin (IXe-XXe siècle)* in S. Boesch Gajano, L. Sebastiani eds., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età pre-industriale*, L'Aquila-Roma, 1984, pp. 37-67; critique de A. M. Talbot, *Family cults in Byzantium: the case of St Theodora of Thessalonike*, in *ΛΕΙΜΩΝ* cit., pp. 49-69.

[38] Ed. W. Regel, *Analecta byzantino-russica*, 2, S. Pétersbourg 1898, pp. 1-19.

[39] Ed. E. Kurtz, *Zwei griechischen Texte über die Hl. Theophano, die Gemählin Kaisers Leo VI. Zapiski* (cit. ci-dessus, n. 37) VIIIe sér. III, 2 (1898), pp. 1-24.

[40] *La Vie de Theophano* est attestée par un témoin du XIe siècle, le Vat. gr. 2014 (Bas. 53), ce qui diminue beaucoup l'observation de la p. 192.

[41] *ActaSS* Nov. IV, pp. 234-42. Ed. F. Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986, pp. 185-219.

LES VIES ET LA SOCIÉTÉ

Les questions posées en commençant concernent d'une part le contenu des oeuvres, de l'autre leur diffusion effective, difficile à saisir parce que masquée à nos yeux par la facilité commune de l'imprimé. Le contenu ne peut se comprendre sans référence aux modèles établis antérieurement. La transition culturelle des IVe-VIIe siècles avait posé en effet les lois des récits hagiographiques[42]. Dans le cadre d'une fidélité formelle, les oeuvres des IXe-XIe siècles présentent des modifications indicatrices du changement qui s'est fait dans la société et dans la culture. Pourtant, au regard du répertoire antérieur, on n'observe parmi les motifs employés ni disparition ni invention véritable. Mais le dosage est assez différent pour conduire en fin de compte à l'impression d'une hagiographie devenue différente, tout comme la société où le saint remplit sa fonction. Car la société byzantine a changé. Les pouvoirs de la sainteté, les rapports de celle-ci avec les pouvoirs politiques et sociaux ont changé en conséquence.

LA VIE, DOSSIER DES PREUVES

Tout récit hagiographique est en premier lieu une illustration des pouvoirs du saint, et donc un dossier des preuves de sa sainteté. Celle-ci est parfois annoncée dès le début de la Vie. Le motif de la mère exaucée, comme Anna, après une longue stérilité, se trouve dans la Vie de Pierre d'Atroa, que nous verrons constamment fidèle au modèle ancien. Ailleurs, ce sont des signes à la naissance. La sage-femme voit une marque sur Constantin de Synnada. Un prêtre reçoit une vision relative à Makarios de Peleketè. La venue au monde de Theophano, sainte et impératrice, est marquée par une apparition de Marie à sa mère, mais aussi par le présage d'un aigle. Le thème de la sagesse précoce, qui rend le héros plus proche du vieillard que de l'enfant, se développe, d'autant mieux que l'insistance sur les études se fait plus grande[43]. Les miracles de la mort et de la sépulture en revanche restent fidèles à la tradition bien établie: prévision du moment par le saint, odeur de sainteté, onguent curatif suintant du tombeau, ou de l'image. Ce dernier motif s'est affirmé depuis la fin du VIe siècle, en même temps que le rôle des images elles-mêmes dans la pratique religieuse[44]. Tombeau et image ont en réalité un rôle premier dans la séquence hagiographique, puisqu'ils sont au point de départ du culte, dont le récit écrit est en quelque sorte le commentaire. A cet égard, le récit de la sépulture et de la translation de la moniale Theodora de Thessalonique doit être signalé pour son intérêt exceptionnel[45].

Le plan ancien développait longuement la prouesse ascétique inséparable de la retraite au désert, pour passer ensuite aux pouvoirs thaumaturgiques qui en étaient la récompense. Mais l'aboutissement et l'encadrement monastiques de ce modèle forment déjà la leçon proposée par les Vies des moines de Palestine, composées au milieu du VIe siècle par Cyrille de Scythopolis[46]; déjà le «désert» y est interprété comme le lieu de déplacements fondateurs. Il en va de même dans les Vies des anciens stylites[47]. Et l'observation est encore plus vraie des Vies de notre époque. Seule la Vie de Pierre d'Atroa en effet conserve vraiment le motif traditionnel de l'ascèse initiale au désert, près d'un solitaire qui s'empresse d'ailleurs de lui faire donner la prêtrise. Il manque en revanche dans celles de Makarios de Peleketè ou Nikephoros de Medikion, qui deviennent pourtant des higoumènes comme lui. Pour Constantin de Synnada, Euthymios le jeune, Paul le jeune, Michel Maleïnos, la prouesse ascétique suit l'entrée au monastère. Elle déborde parfois l'autorité des higoumènes.

[42] Cf. l'étude classique de P. R. L. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, 61 (1971), pp. 80-101. E. PATLAGEAN, *Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale*, in *Annales ESC* (1968) pp. 106-26. En général, S. BOESCH GAJANO, *Agiografa altomedioevale*, Bologne, 1976, pp. 7-48, et M. VAN UYTFANGHE, *Les avatars de l'hagiologie. A propos d'un ouvrage récent sur saint Séverin du Norique*, in *Francia*, 5 (1977), pp. 639-71.

[43] P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance*, Paris, 1971, p. 242 et s., utilise notamment la Vie de Nikephoros de Milet. Voir aussi A. MOFFATT, *Schooling in the Iconoclast centuries*, in *Iconoclasm* cit., pp. 85-92.

[44] E. KITZINGER, *The Cult of Images in the period before Iconoclasm*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), pp. 85-150; P. R. L. BROWN, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy*, *Engl.Hist.Rew.*, 346 (1973), pp. 1-34; A. CAMERON, *Images of Authority: Elites and Icons in late sixth-century Byzantium*, in *Past and Present*, 84 (1979), pp. 3-35.

[45] Par le clerc Gregorios auteur de la Vie, éd. KURTZ (*Zapiski* cit.,), pp. 37-49 (*B.G.H.*[3]);

[46] KIRILLOS VON SKYTHOPOLIS, éd. E. SCHWARTZ, in *Texte und Untersuchungen* 49.2 (1939).

[47] H. DELEHAYE, *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923.

Les difficultés qui naissent entre ceux-ci et Constantin de Synnada, Paul le jeune, ou Luc le jeune, signifient peut-être la tension entre la tradition de la retraite dans la solitude et l'actualité de l'encadrement monastique. Le réseau des monastères de l'Olympe de Bithynie et de la péninsule athonite est balisé par les déplacements ascétiques, comme celui du désert palestinien d'antan, bien que sur des distances sans doute plus grandes. L'hagiographie athonite en particulier montre bien que le monastère est la fin du récit, autrement dit le point de départ de sa production. L'obscur Pierre l'Athonite procure une référence délibérément théorique[48]. Mais la Vie d'Athanase de Lavra atteste la répression de l'indépendance des solitaires par son héros[49].

CE QU'IL ADVIENT DU MODÈLE ANCIEN

Il est des catégories où l'association du désert et de l'ascèse ne trouvent pas de place, et où la présence du monastère est aléatoire. Ce sont celles du laïcat et de la ville, elles-mêmes diversement combinées. Philarète est éprouvé comme Job, et c'est assez: le cloître et la prêtrise son absents de son histoire. Luc le Stylite se coupe les cheveux auprès d'un maître en ascèse, et reçoit même la prêtrise tout en continuant d'assurer son service militaire; puis il paît des pourceaux, séjourne dans une grotte, et enfin monte sur une colonne, en province puis à Constantinople, ou plus exactement près de Chalcédoine. Il est vrai que sa sépulture se trouve au monastère de Bassianos. Pour Basile le Nouveau et André le Fou Volontaire, la sainteté constitue une donnée initiale de la narration. Et ce sont des marginaux au regard de l'Église établie. L'association de l'ascèse au désert fait également défaut dans la sainteté féminine, dont l'hagiographie se développe alors[50], si ce n'est le rappel schématique d'un modèle ancien dans la Vie de Théoctiste de Lesbos[51]. Marie la jeune et Thomaïs de Lesbos sont éprouvées par le mariage même, avant

[48] Cf. PAPACHRYSSANTHOU, *Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite* cit.

[49] Ch. 159, dont on note le ton acerbe; ch. 161-2: ralliement de l'ermite Nicéphore le Calabrais, dit le Nu.

[50] Cf. E. PATLAGEAN, *L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance*, in *Studi Medievali* 17.2 (1976), pp. 597-623.

[51] *ActaSS* Nov. IV 224-33, cf. *B.G.H.*[3] *1723-26b*. H. DELEHAYE, *La Vie de sainte*

d'entrer au monastère. Les autres accèdent à la sainteté par le cloître, qu'elles aient été mariées ou non, à l'exception de Theophano, dont l'ascèse individuelle sert à interpréter en fait ce que son hagiographe ne dit pas, mais qui était notoire, son abandon par Léon VI. Theodora de Thessalonique devient sainte par la vertu spécifiquement monastique de l'obéissance. Enfin, et surtout, la conquête de la sainteté au désert n'a pas de rôle dans les Vies des patriarches de Constantinople, Nicéphore et Ignatios[52], et dans la série des Vies stoudites, où elle n'apporte qu'une référence initiale, à propos de Platon, et du jeune Théodore. Il est vrai que les épreuves des confesseurs la remplacent pour Théodore et Nicolas. Mais le monastère de Stoudios est en fait au coeur de la capitale, et cette position même est significative. L'élan original du monachisme citadin, aussi bien que les réticences et les interdictions qu'il avait suscitées[53], sont désormais du passé, tout comme l'illustration individuelle de l'anachorète, même si la ville demeure un pôle négatif dans le discours monastique sur la sainteté. L'Église des moines a vaincu, et nul ne revendique cette victoire plus haut que les Stoudites. Le monastère est désormais suffisant, capable de contenir l'ascèse dans ses murs et dans sa discipline. Quand un autre type de sainteté se lève à l'aube du XIe siècle avec Syméon le Nouveau Théologien, dans lequel la révélation est primordiale, son berceau est encore le Stoudiou. Et lorsque Syméon devient higoumène de S. Mamas, il ne cesse pas de se proclamer héritier de la tradition stoudite. Confirmation de cette tendance, les saints moines reçoivent pratiquement tous la prêtrise, ce qui n'est pas sans précédent, certes: la sainteté s'intègre plus que jamais tant à la communauté monastique qu'à l'Église instituée tout entière. Rédigée en majeure partie par des moines, et pour l'illustration de l'Église monastique, l'hagiographie que nous lisons les renvoyait en un jeu de miroirs à leur propre image. En somme, si la mort et la sépulture du saint donnent lieu à des développements fidèles à la tradition, le modèle ancien de conquête de la sainteté apparaît en revanche quelque peu érodé et modifié.

Théoctiste de Lesbos (1924), in *Mélanges d'hagiographie grecque et latine* (Subsidia Hagiographica 42), Bruxelles, 1966, pp. 299-306.

[52] La Vie d'Euthymios est mutilée au début et à la fin.

[53] Cf. G. DAGRON, *Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451)* in *Travaux et Mémoires* (1970), pp. 229-76.

Les miracles

Qu'en est-il du répertoire des miracles? A première lecture, il paraît inchangé dans ses grandes lignes: guérisons, par des opérations diverses, de personnes souvent nommées, à tous les niveaux sociaux; médiations protectrices lors d'un incendie ou d'une tempête; miracles de subsistance et de résurrection; multiples faits de voyance. Le saint agit pendant sa vie, ou après sa mort, à son tombeau. L'efficacité de ses apparitions et de ses images peintes se vérifie dans l'une et l'autre situation. A mieux regarder pourtant, les proportions du modèle se sont peut-être modifiées, elles aussi, depuis l'époque où il avait été calqué sur le récit évangélique.

Il n'est pas possible de procéder ici à une comparaison systématique avec ce dernier, et avec l'hagiographie ancienne. Mais elle mettrait en lumière les variations d'un récit à l'autre: selon le lieu, capitale, ville de province, monastère isolé; selon la position du saint; selon l'objet central du récit, et la part faite, en particulier, aux relations entre le saint et le pouvoir. On peut noter en général que l'inventaire des maladies n'est plus aussi riche, que les miracles de subsistance et de résurrection n'ont plus la même place, et que la voyance acquiert au contraire une importance sans précédent, dans les rapports du saint avec le commun et avec le pouvoir. Il suffit d'observer l'éclat donné à toutes les formes de voyance dans la définition de la sainteté présentée par Nikétas Stethatos, hagiographe de Syméon le Nouveau Théologien, mais aussi moine et prêtre stoudite au milieu du XIe siècle[54]. Enfin, le saint vivant fait à l'occasion fonction de médiateur entre les fidèles et un autre saint, en fait à un niveau de culte tout différent. Constantin de Synnada intercède ainsi auprès de S. Nicolas et de S. Spyridon, Makarios de Peleketè auprès de S. Elie: le fait est significatif d'un système de représentations religieuses suffisamment élaboré pour que nous distinguions, sous une étiquette commune, entre les personnages du théâtre sacré, et des hommes ou des femmes qui ont effectivement vécu aux IXe-XIe siècles, en même temps que les auteurs qui ont composé leurs Vies. En un mot, la vieille classification bollandiste était en quelque manière celle des Byzantins eux-mêmes, et il convient en conséquence d'en conserver un usage que l'on verra plus loin.

[54] Éd. citée ci-dessus, n. 32, pp. XXXIV-XXXV.

Tel est le canevas hagiographique de ces récits, qu'il était nécessaire de situer, au moins sommairement, dans leur tradition. Le pouvoir de la sainteté y est, comme toujours, exposé doublement. Il est démontré dans l'histoire même du saint. Mais de plus, ou à vrai dire en premier lieu, la production même de l'oeuvre hagiographique proclame et manifeste une association avec le pouvoir en question, l'auteur n'étant à cet égard qu'un porte-parole.

Comment agit le saint

Le saint agit par sa présence corporelle. Ce thème s'épanouit déjà dans la Vie de Syméon Stylite le jeune, mort en 592[55]. Mais il prend beaucoup de relief dans certaines de nos Vies. L'hagiographe d'Euthymios le jeune montre la foule se pressant sur son passage dans les rues de Thessalonique, et cherchant à le toucher. Le clerc Gregorios décrit le corps de Theodora lors de sa translation avec une précision frappante. Paul le jeune enfin reçoit le patrice Photios, envoyé auprès de lui par Constantin VII avec mission de rapporter exactement ses traits et ses attitudes; et aussi un moine, chargé de la même tâche par le pape. En pareil cas le saint vivant n'est pas loin de sa propre icône, et l'on rapprochera en effet de ces épisodes celui où Nikon «Repentez-vous» pose pour la sienne, commandée par Jean Malakinos. Mais la question nous entraînerait trop loin. Le saint agit aussi par sa parole, qui est un «franc parler» *(parrēsía):* à ce privilège antique, déjà reconnu à l'éloquence sacrée et à la sainteté de l'Antiquité tardive[56], au modèle du prophète biblique[57], s'ajoutent des traits qui sont précisément de l'époque. La sainteté et la revendication de dire le droit s'épaulent en effet réciproquement dans le monachisme stoudite. La Vie de Théodore fait une place indiscutablement plus grande à la rupture de son premier mariage par Constantin VI qu'à l'attentat par lequel Irène prive ensuite celui-ci de la vue et du trône.

[55] *Vie ancienne de Syméon Stylite le jeune (La)* éd. P. Van den Ven, 2 vols., Bruxelles, 1962-70.

[56] Cf. G. Scarpat, *Parrhesia. Storia del termine e delle sue traduzioni in latino,* Brescia, 1964, qui s'arrête malheureusement au seuil des emplois byzantins. G. J. M. Bartelink, *Quelques observations sur Παρρησία dans la littérature paléochrétienne*, in *Graecitas et Latinitas Christianorum primaeva*, Suppl. 3, Nijmegen, 1970, pp. 5-57.

[57] Observation de Charlotte Roueché.

En particulier, l'époque développe de façon frappante le personnage du directeur de conscience, le «père spirituel», dont l'autorité sur moines et laïcs s'exerce par le dire et le faire dire, associés à la voyance[58]. Le «père spirituel» voit l'avenir, et la veuve Danielis apprend ainsi la grandeur future de Basile le Macédonien[59]. Mais il lit aussi dans les coeurs et peut ainsi contraindre à l'aveu, comme le fait Pierre d'Atroa. Tel document de Lavra, que l'on peut dater de 1016, montre les effets patrimoniaux possibles de la paternité spirituelle[60]. La Vie du patriarche Euthymios confère à celui-ci, dans ce rôle, un ascendant sur Léon VI; le récit exprime un programme monastique; l'historiographie ne le confirme pas. Syméon le Stoudite, père spirituel du Nouveau Théologien, marque l'accomplissement de cette fonction en milieu monastique, comme en témoigne la conception absolue qu'il s'en fait[61]. Tout aussi absolue, la dévotion que le Nouveau Théologien lui voue après sa mort vaut à ce dernier d'être convoqué devant le patriarche et le synode, pour un débat où s'affrontent deux modes de reconnaissance de la sainteté (*Vie* cit. LXXXI 2 et s.).

Les lieux des miracles eux aussi sont semblables, et en fin de compte différents, au regard des modèles hagiographiques. Ils assurent l'autorité du saint dans le monastère qu'il dirige: les moines qui s'y soumettent sont secourus, les récalcitrants frappés. Les Vies de Pierre d'Atroa, Michel Maleïnos, Athanase de Lavra contiennent de telles leçons. On retrouve aussi les villageois, qui montent vers Paul le jeune lorsque la sécheresse les afflige, tandis que Theodora accorde ses bienfaits aux citadins de Thessalonique, et Luc le Stylite à ceux de Constantinople. Pourtant, la lecture des Vies de cette époque donne dans l'ensemble une image sociale autre que celle des Ve-VIe siècles, où la sainteté villageoise et la densité des villages ressortaient dans la Syrie de Théodoret de Cyr, la Lycie de Nicolas de

[58] I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, n'est pas une étude historique. Celle-ci reste à faire pour Byzance, comme l'a souligné R. MORRIS, *The Powerful and the Poor in Tenth-Century Byzantium*, in *Past and Present*, 73 (1976), 16 et n. 53. Voir les suggestions de P. LEGENDRE, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, 1974 (à partir du droit canon occidental, ainsi p. 143-64 sur l'aveu).

[59] *Vita Basilii* in: THEOPHANES CONTINUATUS, *Chronographia* éd. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 227.

[60] *Actes de Lavra* I, éd. P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRYSSANTHOU, Paris, 1970, n° 20: donation de la veuve et moniale Glykeria à son «père spirituel», le moine Eustratios, et à «sa fratrie».

[61] *Vie de Syméon le Nouveau Théologien*, éd citée ci-dessus n. 32, XLIX,1.

Sion, ou la Paphlagonie de Théodore de Sykéôn[62]. Si l'on pouvait enfermer en une seule formule la multiplicité des oeuvres, on dirait qu'elles dessinent autrement le territoire du saint et de la sainteté, qu'elles le situent dans une société dont la stratification est alors à la fois stabilisée et fortement marquée. Certes, Pierre d'Atroa, Constantin de Synnada ou Paul le jeune, voire Theodora défunte dans Thessalonique, ou Luc sur sa colonne à la porte de la capitale, demeurent fidèles au type du *holy man* de l'Antiquité tardive, devant qui défilent les détresses de toute condition. La plupart des saints toutefois semblent enclos par les récits dans un lieu social plus resserré, où le populaire n'apparaît au mieux qu'en certaines occasions. On se presse ainsi sur le passage d'Euthymios le jeune lorsqu'il descend à Thessalonique. Mais où est la foule dans les Vies de Stoudites, ou dans celles des patriarches de Constantinople? Le saint est bien souvent l'interlocuteur de l'élite dirigeante. Basile le Nouveau circule ainsi à Constantinople non seulement dans la famille de l'empereur Romain I^e Lécapène, mais dans les maisons aristocratiques que l'auteur de la Vie 1 connaissait manifestement de près. Athanase de Lavra est lié avec les Phokas avant que Nikephoros Phokas n'arrive au trône. Dans sa province de Lacédémone, Nikon «Repentez-vous» est présenté par l'auteur de sa Vie comme proche des grandes familles locales; il sème son récit de noms lignagers illustres, Apokaukos, Malakinos, Choirosphaktès[63].

Nikon est également au fait des affaires impériales du moment, la tentative de Bardas Sklèros[64]. Et l'intervention des saints au niveau social et politique alors le plus élevé n'est pas sans rapport avec l'importance primordiale prise par la voyance dans la demande qui leur est adressée. Demande accrue de la société entière, sans aucun doute. L'autre monde en particulier intéresse et inquiète: Basile le Nouveau et André le Fou révèlent sa configuration, et le sort que l'on y peut attendre; André connaît même celui des individus à l'occa-

[62] Les indications ci-après sur l'Antiquité tardive d'après E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance 4e-7e siècle*, Paris-La Haye, 1977, où l'on trouvera justifications et références.

[63] Cf. A. BON, *Le Péloponnèse byzantin des origines à 1204*, Paris, 1951; et surtout, A. P. KAZHDAN, *Sotsial'nyj sostav gospodstvuiushchego klassa Vizantii XI-XIIIvv.*, Moscou, 1974.

[64] Cf. W. SEIBT, *Die Skleroi, Eine prosopographische-sigillographische Studie*, Vienne, 1976, pp. 29-58. Voir aussi M. CANARD, *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazira et de Syrie*, Alger, 1951, p. 715 et s.

sion. Mais les récits hagiographiques rapportent surtout une demande spécifique des grands d'ici-bas. Paul le jeune déconseille en vain à Constantin VII une expédition en Crète, qui se solde en effet par un désastre (949). Basile prédit la naissance de Romain II, et voit de la capitale une expédition hongroise s'engloutir dans le Danube. Nikon sait l'issue de l'entreprise de Sklèros. Et Syméon le Nouveau Théologien ici encore est singulier.

La position sociale du saint

Nous pouvons maintenant dessiner la position sociale du saint. Si les récits de sainteté affirment pour la plupart l'équation entre sainteté et monachisme, ils n'expriment plus l'essor économique et social des monastères, comme au VI[e] siècle, mais l'affirmation politique d'un monachisme plus codifié et plus savant, au sein d'une société dont le trait décisif semble n'être plus l'abondance humaine, mais la stratification sociale, au sein d'une Église dont il revendique la direction et l'encadrement. Revendication installée dans la capitale par les Stoudites au début du IX[e] siècle, et reprise par le Mont Athos avec les débuts de Lavra en 963. Qui plus est, l'hagiographie du temps démontre la supériorité du monachisme sur l'épiscopat. Certes, le débat n'est pas neuf, et on peut déjà l'observer à l'âge d'or de l'épiscopat d'Orient, aux IV[e]-V[e] siècles[65]. Mais les évêques se faisaient alors eux-mêmes hagiographes à l'occasion, comme Théodoret de Cyr[66], tandis que leurs discours funèbres représentaient une contribution extérieure au récit hagiographique[67].

Aux IX[e]-XI[e] siècles un tel épiscopat ne se fait pas entendre. Les moines sont une majorité écrasante dans la colonne des auteurs que nous avons dressée en commençant. Parmi les saints eux-mêmes, les rares évêques sont d'origine monastique comme Demetrianos de Chytri. Platon refuse de quitter son couvent pour le siège de Nicomédie. Nikephoros quitte au contraire le sien, Milet, pour revêtir l'habit de moine, «ayant déposé en faveur de la gloire la plus grande et la plus élevée celle qui était la plus modeste» (ch. 14). La même leçon est évidemment proposée dans les Vies des patriarches venus du monastère, Nicéphore, Ignatios, Euthymios. Réciproquement, l'absence d'une Vie de Photios ne saurait surprendre, bien qu'il arrive à certaines hagiographies de le mentionner avec faveur, ainsi la Vie d'Euthymios le jeune par Basile archevêque de Thessalonique (ch. 12). L'ascendant du modèle monastique sur le laïcat impérial lui-même est illustré par la Vie d'Athanase, qui fait état de l'attirance que ce modèle aurait exercé sur Nicéphore II Phokas: le motif de l'empereur-moine s'esquisse. Au terme de la période en revanche, la sainteté de Syméon le Nouveau Théologien, éclatant au sein du cloître, et confortée par la référence à un père spirituel défunt, ouvre en fait un autre chapitre dans l'histoire des rapports entre la sainteté et l'Église des moines.

Le contexte social des saints est indiqué soigneusement, et plus précisément qu'à l'époque précédente. Une bonne partie d'entre eux se place assez haut dans l'échelle sociale de ce temps, où les dénivellations ne cessent de se creuser, où le niveau supérieur tend à se constituer de lignages attentifs à leurs alliances, et forts de leurs patrimoines, et de leur illustration militaire ou civile; où la capitale est, au surplus, au coeur de toutes les fortunes[68]. On relève d'abord, pour les hommes, les activités exercées avant de quitter le monde. Haute fonction publique dans la capitale, voire dans l'entourage même de l'empereur, pour un Platon de Sakkoudion, élevé par son oncle et employé avec lui dans les finances impériales. Pour un patriarche Nicéphore, fils de fonctionnaire, lui-même *a secretis*. Pour un Syméon le Nouveau Théologien, introduit à la cour par un oncle paternel, et membre du Sénat avec la dignité de spatharocubiculaire. D'autres futurs saints sont attachés à de grandes familles de la capitale. Evariste le Stoudite est «en service» dans la maison de Bryennios[69], et l'accompagne dans une ambassade auprès des Bulgares, Nikephoros de Milet, castré tout enfant en vue

[65] A. J. Festugiere, *Antioche païenne et chrétienne. Libanios, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris, 1959.

[66] Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie* éd. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen (Sources Chrét. 234, 257 [1977, 1979]).

[67] P. ex. Grégoire de Nazianze, *Discours funèbre en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, éd. F. Boulenger, Paris, 1908. Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*, in *Gregorii Nysseni opera*, dir. W. Jaeger, VIII 1 Leiden, 1952, pp. 347-414.

[68] L'aristocratie de cette époque attend encore une étude générale. On en trouve des éléments dans H. G. Beck, *Byzantinische Gefolgschaftswesen*, Sitzungsber. Bayer Phil. Hist. K1 (1965), H. 5; G. Ostrogorsky, *Observations on the Aristocracy in Byzantium*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 25 (1971), pp. 3-32; A. P. Kazhdan, *Sotsial'nyj sostav* cit., (n. 63); E. Patlagean, *«Economie paysanne» et «féodalité byzantine»*, in *Annales ESC* (1975), pp. 371-96; H. Ahrweiler, *Recherches sur la société byzantine au XI[e] siècle: nouvelles hiérarchies et nouvelles solidarités*, in *Travaux et Mémoires*, 6 (1976), pp. 99-124; R. Morris, *The Powerful and the Poor*, in *Past and Present*, 73 (1976), pp. 3-27.

[69] Sur ce personnage, et sur le lignage Bryennios, cf. Nicéphore Bryennios, *Histoire* éd. P. Gautier, Bruxelles, 1975, pp. 11-13.

d'une carrière pour laquelle on l'envoie faire ses études à Constantinople, devient l'administrateur du *magistros* Mosellès[70], son «patron», Euthymios le jeune et Luc le stylite sont fils de «maisons militaires»[71]. Le chroniqueur Théophane et Paul le jeune, qui n'auront pas de carrière dans le monde, sont orphelins de père, le premier d'un écuyer favori de Constantin V, le second d'un *comes* de la force maritime.

Mais l'Église offre elle-même une carrière à des individus et à des fratries. Elle absorbe la famille de Théodore Stoudite: son oncle maternel Platon fonde le monastère de Sakkoudion sur un bien de famille, son frère occupe le siège important de Thessalonique, sa mère finit moniale, lui-même joue le rôle que l'on sait à la tête du grand monastère rouvert dans la capitale. Son compagnon et successeur, Nicolas, entre au monastère de Stoudios sous les auspices d'un oncle paternel, Théophane, avant d'y être rejoint par son frère Titos, venu après lui de Crète. Paul le jeune suit son frère aîné. Euthymios le jeune entraîne après lui dans le monachisme sa mère, ses soeurs, sa femme, et fonde pour sa parentèle, sur un terrain qu'il achète, un couvent double que dirigent son petit-fils et sa petite-fille. Familles du coup privées d'avenir, dira-t-on. En fait, il faudrait pouvoir les situer dans la parentèle plus vaste, où un Théodore Stoudite se trouvait le cousin germain de Théodotè, la compagne de Constantin VI[72]. On verrait sans doute alors l'entrée au monastère comme une pièce des stratégies lignagères qu'en fait nous embrassons malheureusement mal. La mort prématurée d'un père semble intervenir fréquemment: Théophane le Confesseur, Makarios de Peleketè, Nicolas le Stoudite, Euthymios le jeune, Paul le jeune, Athanase de Lavra, et le patriarche Ignatios tout le premier, fils de Michel I^{e}; la chute de ce dernier, il est vrai, l'écarte du monde tout enfant. La mention d'un oncle moine vient souvent s'ajouter.

Famille et lignage

Ceci conduit à un autre aspect de la physionomie sociale des saints, et cette fois-ci des saintes également, leur position dans ces

[70] Sur le lignage Musele (Moushegh), P. Charanis, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisbonne, 1963, pp. 22, 25, 40-41.

[71] Essai d'appréciation sociale dans E. Patlagean, «*Economie paysanne*» et «*féodalité byzantine*» cit.

[72] Vie A (*P.G.* 99. 136): «parente» *(syngenis)*; Vie B (*P.G.* 99. 253): «cousine» *(exadelphè)*.

réseaux de la parenté par le sang ou le baptême, de l'alliance, et de l'amitié contractuelle, horizontale ou verticale, qui constituent la véritable armature sociale de Byzance à l'époque. Cette position est toujours indiquée dans les récits hagiographiques, ce qui autorise une lecture à double entrée: références aristocratiques pour le saint, illustration de familles ou de lignages par leur mention dans de tels récits, et en rapport avec la sainteté. La relation peut être un simple point de départ. Ainsi en va-t-il pour Evariste le Stoudite, dont le père est avec l'épouse de Bryennios dans une relation d'«issus de cousins». Pour Athanase de Lavra dont une amie d'enfance épouse le fils du stratège Zephinezer[73], ce qui introduit Athanase auprès des Phokas. D'un autre côté l'histoire entière de Philarète est une entreprise généalogique, motivée par le mariage de sa petite-fille Marie avec Constantin VI, et confiée à son petit-fils et filleul Nikètas. S'il faut en croire ce dernier son grand-père l'aurait à cet effet voué à l'habit dès l'enfance. La tradition manuscrite est à cet égard éloquente[74]. Le cod. Genuens. 34, du XIe siècle, proche de l'original sinon copié sur le manuscrit même de l'auteur, se termine par le tableau de la famille, et ne comporte pas de prologue de type hagiographique. La version du Paris. 1510, en date de 1162, présente une langue normalisée, et ajoute un prologue, tandis qu'elle supprime le nom de l'auteur, et les détails qu'il donne sur lui-même. Enfin, dès le Vat. Palat. 17, du XIe siècle, apparaît une version de caractère rhétorique. où le tableau de la famille est supprimé. On voit bien, en ces trois étapes, la réduction d'une hagiographie familiale à une forme commune.

Au coeur de l'aristocratie, la Vie de Michel Maleïnos s'ouvre par un éloge magnifique de son lignage, qui fait place à Bardas Phokas, époux de sa soeur, et père de Nicéphore II. L'auteur n'oublie pas de rappeler que ce lignage *(génos)* comptait déjà un saint, Eudokimos de Charsianon[75]. La famille d'Irène abbesse de Chrysobalanton est louée sans être nommée. L'hagiographe précise toutefois qu'elle avait concouru pour le mariage impérial – comme Marie petite-fille de Philarète – et que sa soeur avait épousé le César Bardas, oncle de Michel III. L'hagiographe de l'impératrice Theophano, épouse de

[73] Cf. P. Lemerle, *Vie ancienne de saint Athanase* (cit, n. 31), 90-1 et n. 91. Il pourrait s'agir de Théodore Zoufinezer, beau-frère (frère de l'épouse) de Jean Garidas (Leo Grammaticus, éd. J. Bekker [Bonn 1842], p. 299).

[74] Cf. l'éd. cit., ci-dessus, n. 4.

[75] *B.G.H.*^{3} 606-7 (sous Théophile).

Léon VI, est un familier des Martinakioi, dont celle-ci est issue. Il ne manque pas de les célébrer, et de rappeler leur vocation impériale[76]. Marie épouse de Constantin VI, l'épouse de Bardas Phokas, la belle-soeur du César Bardas, l'impératrice Theophano femme de Léon VI, la série suggère que le récit hagiographique pouvait avoir une fonction d'illustration complémentaire, par exemple pour le côté féminin d'un arbre généalogique. A l'extérieur des parentèles d'autre part, les fleurs données par l'hagiographe de Basile le Nouveau aux Gongylioi, ou par celui de Nikon à Michel Choirosphaktès, sont une parure à deux fins, l'illustration du saint lui-même, et de ses interlocuteurs aristocratiques. En somme, on arrive à la question générale, et en fait initiale: à qui et à quoi sert le récit de la sainteté?

Pouvoir posthume du saint

On découvre sans difficulté dans les Vies une église ou un monastère qui tirent du récit sur le pouvoir d'un saint la justification de leur pouvoir présent sur les fidèles, étayé par des miracles posthumes, ou tout simplement par une fête commémorative. Leur place dans les Vies va du récit de fondation à la mention de sépulture, en passant par des associations diverses, mais ils ne font pas défaut. Pourtant, les saints dont on examine ici les Vies n'inspirent pas les vocables des églises, à l'exception de Luc le jeune et de Theophano[77]. Ceux-ci sont empruntés à un autre niveau du culte, celui du théâtre sacré, où le saint peut jouer d'ailleurs, on l'a vu, le rôle de médiateur; leur choix et leur rapport avec les saints contemporains constitueraient l'objet d'une autre histoire[78]. En revanche, leurs images,

[76] Prédiction faite sur un personnage de ce nom, peut-être apparenté à Théophile, GENESIOS III. 15 (Josephi Genesii *Regum libri quattuor*, éd. Lesmueller-Werner et Thurn Berlin-New York, 1978, 49). Sur la parenté possible avec cette famille d'Eudokia Ingerina, mère de Léon VI, voir C. MANGO, *Eudocia Ingerina, the Normans and the Macedonian dynasty*, in *Zbornik Radova Vizantološkog Instituta*, 14-15 (1973), pp. 17-27.

[77] On dispose à ce jour de R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin* 1: *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique III. Les églises et les monastères*, Paris, 1969; R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique)*, rev. p. J. DARROUZES, Paris, 1975.

[78] P. ex. le cas de S. Elie dans la dévotion de Basile I[e] et dans l'hagiographie de l'époque appelle une étude, cf. la position du problème de l'origine du culte chrétien en Grèce dans l'étude importante de S. GEORGOUDI, *Sant'Elia in Grecia*, in *Studi e mater. Storia della relig.*, 39 (1968), pp. 293-319.

présentées aux fidèles et suppliées par eux, jouaient un grand rôle dans le culte qu'ils inspiraient. Il en reste à vrai dire surtout les mentions hagiographiques, tandis que les icônes conservées pour la même époque se réfèrent au niveau où sont pris les vocables, par exemple S. Michel ou S. Théodore. Pour nous demeure ainsi en fait un matériel écrit, mentions liturgiques d'une part, récits hagiographiques de l'autre. Le problème de la production historique de ces derniers doit donc être posé au rebours de notre lecture.

L'étape la plus proche de la vie du saint et des débuts du culte était sans doute une transmission orale[79]. La Vie de Theodora de Thessalonique fait explicitement allusion à des entretiens narratifs de moines à son tombeau. Et il est aisé d'entendre ainsi le développement hagiographique habituel sur la diffusion des mérites du saint et l'étendue croissante de sa réputation. A un autre niveau social de la culture Basile I[e], qui se fait lire des Vies d'hommes illustres et des exhortations spirituelles, «s'informe par le menu» des hommes qui se sont distingués par la «règle de vie» *(politeía)* la meilleure selon les critères d'en haut[80]. Les Vies des saint alimentent au surplus pour leur part le goût vif de l'époque pour les biographies[81]. Cette étape orale a pu ne pas se produire toujours. La Vie du patriarche Ignatios par exemple relève d'une production de type historiographique. En milieu monastique, c'est-à-dire dans la majorité des cas, les auteurs des récits font état d'une injonction du saint lui-même, ou de son successeur à la tête du monastère. Il faudrait étudier sous cet angle l'enchaînement des biographies stoudites[82]. Quoi qu'il en soit de la variété des cas, on peut admettre qu'un récit hagiographique est toujours pour une part la fixation écrite d'un ensemble de récits de circulation orale.

On observe alors que, dans la liste incomplète présentée ici, le décès, la composition de la Vie première, et le plus ancient manuscrit connu de celle-ci tiennent pour la plupart des saints dans l'espace d'un siècle. Il faudrait pousser plus loin l'étude, et commenter la

[79] Pour tout ce qui suit, définitions générales in BECK, *Kirche und theologische Literatur* cit., ci-dessus n.1, pp. 246-53 («Die liturgischen Bücher des byzant. Ritus») et pp. 267-75 («Hagiographie»).

[80] *Vita Basilii*, ed. cit., ci-dessus n. 59, p. 314.

[81] P.J. ALEXANDER, *Secular Biography at Byzantium*, in *Speculum*, 15 (1940), pp. 194-209.

[82] Voir les suggestions de M. SOT, *Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX[e] siècle*, in *Annales ESC* (1978), pp. 433-49.

provenance de ce manuscrit, son niveau de langue et sa graphie. enfin sa catégorie et son contenu. Les manuscrits véhiculent en effet des ensembles, dont la constitution n'est pas fortuite, ni toujours fondée sur le seul calendrier. Par exemple le Paris. 1547 réunit la Vie de Basile le Nouveau (26 Mars) et celle d'André le Fou (28 Mai), sans doute en raison d'un choix thématique, avec deux autres. La Vie de Theophano, dont la mention liturgique est pourtant précoce, on le verra, ne nous est plus connue avant un recueil d'hagiographie féminine du XIV[e] siècle (*contra* p. 177) que s'est-il passé dans l'intervalle? Même question pour la Vie de Syméon le Nouveau Théologien, dont deux manuscrits du XIV[e] siècle sont aujourd'hui nos premiers témoins. Compte tenu des pertes possibles, on voudrait comprendre ce que le nombre total de manuscrits conservés d'une vie, et leur ventilation chronologique, enseignent sur sa diffusion[83].

Reconnaissance publique de la sainteté

L'audience des récits hagiographiques était au surplus multipliée par la lecture faite devant un public de moines ou de fidèles. La reconnaissance publique de la sainteté, d'autre part, se fait par l'inscription dans la liturgie. Et nous observons tout d'abord qu'à l'exception de Luc le jeune nos personnages sont absents du Ménologe classique dit du Métaphraste, composé dans la seconde moitié du X[e] siècle[84], et dont les choix ne descendent guère au-delà du second iconoclasme. Considérons ensuite le Ménologe dit de Basile II[85], et quatre éditions du calendrier officiel de la capitale, le Synaxaire de la Grande Eglise[86]. Nous en tirons le tableau suivant:

[83] Problème de méthode posé dans *Byzantine Books and Bookmen*, Dumbarton Oaks, 1975, surtout par N. Wilson (*Books and Readers in Byzantium*, pp. 1-15), et déjà abordé par A. Ehrhard, *Uberlieferung und Bestand der hagiogr. u. homilet. Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jhdts* I.2, Leipzig, 1938.

[84] D'après la reconstruction d'Ehrhard, *Uberlieferung* cit. Cf. J. Gouillard, *Syméon logothète et magistros surnommé le Métaphraste*, in *Dict. Teol. Cath.* XIV. 2 (1941), col. 2959-71. Luc le jeune figure au demeurant dans la reconstitution plus restrictive proposée par H. Delehaye, *Les ménologes grecs*, in *AnalBoll*, 16 (1897), pp. 311-29. A noter que la Vie de Paul le jeune est insérée dans le Ménologe métaphrastique de Décembre par le Paris. gr. 1490.

[85] *Il Menologio di Basilio II (Cod Vaticano greco 1613)*, éd. P. Franchi de' Cavalieri, Turin, 1907.

[86] Cf. J. Mateos, *Le Typikon de la Grande Eglise. Manuscrit Sainte-Croix n° 40, X[e] siècle*. 1. *Le cycle des douze mois*, Rome, 1962, Introduction, III-XIX, qui donne les précisions suivantes: H (Hierosol. S. Crucis 40) Synaxaire de Septembre à Août, écrit et

Saint	H	P	Fa	Mén. Bas.	S
Philarète			x	x	x
Nikephoros de Medikion	x				x
Théophane	x	x			x
Théodore Stoudite	x	x	x	x	x
Nicéphore (le patriarche)	x	x			x
Pierre d'Atroa			x		x
Nicolas Stoudite			x		x
Ignatios (le patriarche)	x	x	x	x	x
Constantin de Synnada			x		x
Evariste Stoudite			x		x
Euthymios le jeune			x		
Luc le jeune			x		x
Paul le jeune			x		x
Luc le stylite			x		x
Theodora (impératrice)				x	x
Theophano (impératrice)	x		x	x	x
Thomaïs de Lesbos			x		

On voit que le calendrier officiel est en retrait des récits de sainteté inspirés par les hommes et les femmes des IX[e]-XI[e] siècles. Quelques personnages occupent une position forte, aisément explicable: Théodore Stoudite et le patriarche Ignatios, champions du parti moine, ou Theophano, dont la sainteté est une cause impériale. La discordance entre liturgie et hagiographie d'une même époque est significative. Le saint contemporain est effectivement proclamé par le récit de la sainteté et de son pouvoir, mis par écrit dans des recueils qui ne sont pas sans un rapport direct avec le calendrier liturgique. Pourtant, la liturgie la plus officielle ne suit guère: nos personnages n'y pénètrent que plus tard. Il conviendrait alors de mieux saisir la liberté plurielle de reconnaître, de déclarer, et d'honorer des saints.

L'exemple capital de Syméon le Nouveau Théologien en indique les limites. Il est convoqué en effet, on s'en souvient, devant le sy-

utilisé dans la capitale; la date serait 950-59. P (Patm. 266), Synaxaire de Septembre à Août, provenant du monastère de S. Sabas, composé à la fin du IX[e] ou au début du X[e] siècle. Fa (Paris. 1590), Synaxaire de Septembre à Février, écrit dans un monastère proche de Jérusalem. Le manuscrit S (Berolin. Phillipp. 1622) a été écrit aux XII[e]-XIII[e] siècles dans un couvent de la capitale, cf. H. Delehaye, *Le Synaxaire de Sirmond*, in *AnalBoll*, 14 (1895), pp. 396-434, et son édition critique du Synaxaire de la Grande Eglise, *ActaSS*. Propyl. Novembris (1902). Je laisse de côté l'indication supplémentaire du rang dans la notice.

node, en raison du culte qu'il a établi pour son père spirituel, Syméon Stoudite. L'autorité s'est émue du reste tardivement. La confrontation rapportée par Niketas Stethatos montre bien que le grief n'est pas simplement d'avoir inauguré un culte de saint, mais de le pratiquer dans le cadre d'une sainteté dissidente, extérieure à toute autorité disciplinaire et canonique[87]. On pourrait en conclure, réciproquement, que l'Eglise laissait instaurer les saintetés qui reconnaissaient implicitement les normes d'une telle autorité, sans qu'il y eût pour autant procédure officielle de canonisation. Pareil dispositif rendrait bien compte du pouvoir social du saint à cette époque, dans sa diversité. Il avait toujours été bon d'avoir un saint à l'origine d'un monastère, et ceci demeurait, dans un monachisme distribué autrement que par le passé. Mais la haute société des IXe-XIe siècles trouva qu'il était bon aussi d'avoir un saint dans son lignage, ou parmi ses amitiés.

L'hagiographie et les récits du pouvoir impérial

Il faut ajouter à cela que le récit du pouvoir impérial semble de son côté emprunter en certains cas une dimension hagiographique. Je ne fais pas allusion ici à la Vie d'Athanase, et à la vocation monastique trahie qu'elle prête à Nicéphore II Phokas, mais à des motifs que l'on trouve dans l'historiographie de la même époque.

Tout d'abord, la vie de Basile I^{e}, telle que l'a voulue son petit-fils Constantin VII. Les signes de son élection se conforment à la tradition antique, lorsqu'un aigle plane sur son sommeil d'enfant, comme à la tradition scripturaire et chrétienne, avec les visions qui avertissent de sa destinée sa mère ou d'autres[88]. Alors, qui emprunte à qui? La question est sans objet. Dans les deux cas, l'éloge en forme de biographie utilise les mêmes arguments.

Un autre cas, moins notoire, est au moins aussi intéressant. Il touche le noeud à la fois politique et historiographique du Xe siècle, le meurtre de Nicéphore II Phokas par Jean Tzimiskès – son neveu, l'amant de son épouse Theophano, veuve de Romain II l'empereur

[87] J. Gouillard, *Syméon le jeune, le théologien ou le Nouveau Théologien*, *DTC* XIV. 2 (1941), col. 2941-59. J. Darrouzes, introd. à son éd. de Syméon le Nouveau Théologien, *Traités théologiques et éthiques* (SC 122 [1966]), pp. 23-37 («La doctrine»).

[88] Étude fondamentale de G. Moravcsik, *Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I*, in *Dumbarton Oaks Papers*, 15 (1961), pp. 59-126.

précédent, enfin, par ce meurtre, son successeur. La loi de l'historiographie, qui est celle même du pouvoir impérial à Byzance, veut que la victoire désigne constamment l'élu, en place de celui que la défaite au contraire disqualifie. Dans le cas présent, les circonstances notoires rendaient également difficile de plaider l'élection de Jean Tzimiskès, et la disqualification de Nicéphore. Léon Diacre, compagnon et historiographe de Tzimiskès, choisit une solution dont l'un des éléments est un portrait hagiographique de Tzimiskès devenu empereur: dévotion à Marie, bienfaisance, soins aux lépreux[89]. On pourrait suggérer aussi que, dans toute la tradition, Nicéphore reçoit en fin de compte la mort d'un martyr.

Le montrer m'entraînerait ici trop loin. Pourtant, la confrontation des récits justificatifs de pouvoir à Byzance aux IXe-XIe siècles, hagiographie ou historiographie, est indispensable. Elle permet de comprendre que, dans cette période d'apogée où la théorie et la symbolique des pouvoirs achèvent leur maturation séculaire, le pouvoir est unique.

[89] Leo Diaconus, *Historia*, éd. C.B. Hase (Bonn 1828), vi.3 et 5, passim; cf. index s.v. «S. Maria».

LES DONATEURS, LES MOINES ET LES PAUVRES DANS QUELQUES DOCUMENTS BYZANTINS DES XIe ET XIIe SIÈCLES

La pression sociale et culturelle des pauvres dans l'Orient chrétien des IVe-VIe siècles avait déterminé une typologie de l'assistance, et une délégation publique de celle-ci à l'Eglise, assortie, comme tout service, de privilèges et d'immunités. Avec le VIIe siècle, l'Empire d'Orient avait perdu ses provinces les plus denses. Le système social et sans doute la conjoncture démographique avaient évolué au détriment des villes, protagonistes de la période précédente. Une loi célèbre de Nicéphore II Phokas (963-969) sur les biens des monastères[1] prend acte du fait que l'assistance ne mobilise plus leurs ressources, et invite les fidèles à distribuer plutôt directement leurs biens aux pauvres, ce qui se pratiquait en effet[2]. Cette loi fut ensuite abrogée[3], en considération des moines eux-mêmes, et de leur fonction d'intercession, dont l'importance n'avait cessé de croître. Et puis, le tableau semble changer à nouveau. Une certaine reprise urbaine se devine, à Byzance aussi, commencée au cours du IXe siècle, et pourvue évidemment d'une dimension particulière par l'essor de la capitale. Or, des chartes de fondation (*typiká*) des XIe et XIIe siècles

[1] P. et I. ZEPOS, *Jus Graeco-Romanum*, Athènes, 1931, t. 1, pp. 249-252.

[2] Cf. les témoignages d'Attaleiatês et d'Isaac Comnène, ci-dessous pp. 198 et 201.

[3] ZEPOS, *Jus* cit., p. 259, cf. J.PH. THOMAS, *A disputed Novel of Basil II*, in *Greek, Rom. and Byz. Studies*, t. 24 (1983), pp. 273-283, qui conclut à l'authenticité. Cf. J. PH. THOMAS, *The crisis of Byzantine ecclesiastical foundations, 964-1025*, in *Byzant. Forschungen*, 9 (1985), pp. 255-274; *Private religious foundations in the Byzantine Empire*, in *Dumbarton Oaks studies*, 24 (1987). Et surtout R. MORRIS, *Monasteries, and their patrons in the tenth and eleventh centuries*, in *Byzant. Forschungen*, 10 (1985), pp. 185-231, et *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*, Cambridge, 1995.

présentent à nouveau les infortunés qui se pressaient dans tous les textes de la haute époque, miséreux, malades, vieillards, pauvres passants. Ces documents ont donc un sens dans l'histoire médiévale de la pauvreté et des pauvres – mais lequel[4]?

Rappelons en préambule que la fondation d'un couvent requiert une autorisation épiscopale, qu'il doit réunir au moins trois moines, et qu'il peut au demeurant être propriété d'une personne privée, ou d'un autre monastère, ou encore être sujet aux droits de l'empereur, de l'évêque, ou d'autres. Le premier de notre série est le couvent de la Theotokos Evergêtis (Bienfaitrice)[5], fondé en 1048 ou 1049 sur un bien familial, dans la proche banlieue européenne de la capitale, par un moine Paul, dont nous ignorons les antécédents laïcs. Ce couvent a joué un rôle très important dans l'histoire de la piété byzantine, en faisant une place marquée à la Vierge dans la liturgie de la Passion[6]. Paul légua l'établissement à son disciple Timotheos, qui lui succéda à sa mort en 1054, et qui est l'auteur du *typikón*, conservé par un seul manuscrit postérieur. L'accroissement du temporel avait alors motivé l'adjonction d'un inventaire (*brébion*), aujourd'hui perdu. Le nombre des moines n'est pas fixé, et sera fonction des ressources, que des donations peuvent toujours augmenter. Seule l'infirmerie des moines est limitée à huit lits. Le couvent est entièrement son propre maître, disposition immuable, et garantie par chrysobulles impériaux.

Le document suivant, daté de mars 1077, contient les dernières volontés de Michel Attaleiatês, magistrat, et historiographe de Nicéphore III[7]. Son épouse défunte avait laissé ses biens propres aux pauvres, sous la forme d'un partage avec eux, et la valeur d'une propriété avait été dispersée ainsi. Attaleiates quant à lui fait un don au Christ

[4] Etude d'ensemble de R. VOLK, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzant. Klostertypika, Miscell. Byzant. Monac.* 28, Münich, 1983. On trouvera une liste des documents de fondation conservés dans C. GALATARIOTOU, *Byzantine ktetorika typika: a comparative study*, in *Rev. ét. byz.*, 45 (1987), pp. 77-138.

[5] Ed. trad. P. GAUTIER, *Le typikon de la Théotokos Evergêtis*, in *Rev. Et. Byz.*, t. 40, (1982), pp. 5-101. Cf. M. MULLETT, A. KIRBY eds., *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism* et *Work and worship at the Theotokos Evergetis*, Belfast, 1994 et 1997.

[6] Cf. D. PALLAS, *Die Passion u. Bestattung Christi in Byzanz, der Ritus – das Bild*, Miscell. Byzant. Monac. 2, Münich, 1965; H. BELTING, *An image and its function in the liturgy: the man of sorrows at Byzantium*, in *Dumbarton Oaks Papers*, t. 34-35 (1980-1981), p. 16.

[7] Ed. trad. P. GAUTIER, *La Diataxis de Michel Attaliate*, in *Rev. Et. Byz.*, t. 39, 1981, pp. 5-143. Cf. P. LEMERLE, *Cinq études sur le XIe siècle byzantin*, Paris, 1977, pp. 65-112.

pour la remise de ses fautes «par le moyen de la bienfaisance envers les nécessiteux». Il lui consacre à cet effet deux maisons, l'une à Rodosto, sur la rive thrace de la mer de Marmara, l'autre à Constantinople. Elles constituent ensemble l'hospice *(ptochotropheîon)* du Tout-Miséricordieux, doté d'une église située dans l'immeuble de la capitale et dédiée au Précurseur. L'établissement, libre de toute emprise ecclésiastique ou laïque, reste cependant un élément inaliénable du patrimoine familial. Le fils du testataire en est institué «héritier, propriétaire, et administrateur libre de tout compte à rendre», et sa descendance directe après lui. Toutefois, si celle-ci vient à s'éteindre, le monastère restera maître de lui-même. Les moines seront au nombre de sept, «chiffre vierge, vénérable et choisi», qui pourra croître si les biens viennent à le faire. Le fondateur les veut eunuques et inaccessibles à l'émoi charnel, mais on pourra faire exception pour tout parent âgé de plus de cinquante ans et porteur d'une donation. Les biens de fondation, terres, immeubles urbains, loyers sont inventoriés. Ils bénéficient d'immunités impériales, qui ont récompensé Attaleiatês, et dont les documents sont joints. Les «dépenses pour l'âme» *(psychiká)* pourront suivre elles aussi l'accroissement des biens. Une fois celles-ci assurées, les revenus iront pour deux tiers à l'héritier, et un tiers aux moines.

Le *typikón* du Caucasien Grêgorios Pakourianos, condottiere au service de Byzance selon le mot de Lemerle, est daté de 1083[8]. Il concerne une fondation provinciale et campagnarde, l'actuel monastère de Bačkovo en Bulgarie. Pakourianos l'a édifié dans un village qui lui appartient, Petritzos, pour sa retraite et sa sépulture, et pour le rachat et le salut de son frère Apasios, déjà décédé, et de lui-même. L'établissement, dédié à la Vierge, est doté d'un temporel imposant, intégralement fruit d'une carrière au service de l'empire. Il comprend toutefois un village légué par Apasios à son frère, pour le cas où celui-ci construirait un monastère avec une église et un tombeau. La dépouille d'Apasios a donc été ramenée dans ce dernier. Les deux frères ne semblent pas avoir de descendance. L'établissement restera indépendant. Il est bénéficiaire d'immunités. Il compte cinquante moines, plus l'higoumène, sachant la langue et l'écriture géorgiennes. Il est en effet destiné en premier lieu aux parents et aux «hom-

[8] Ed. trad. P. GAUTIER, *Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos*, in *Rev. Et. Byz.*, t. 42 (1984), pp. 5-145. Cf. LEMERLE, *Cinq études* cit., pp. 113-191, avec les observations de A. P. KAZHDAN, *Byzantion*, t. 49 (1979), pp. 496-497.

mes» de Pakourianos, donc, note Lemerle, à la troupe qui a servi avec lui. Bien que le fondateur souligne sa conformité à l'orthodoxie de Constantinople, le recrutement exclut les Grecs, et reste en revanche ouvert à des parents qui seraient arméniens, donc hérétiques. Pakourianos a pris modèle sur le *typikón*, aujourd'hui perdu, d'un couvent de la capitale, Ta Panagiou. Ceci garantit l'acculturation d'un homme auquel ses états de service ont valu le titre de *sebastós* et la fortune considérable attestée dans son propre *typikón*, et nous autorise à faire état de celui-ci.

Le XIIe siècle est dominé, ici comme ailleurs, par les Comnènes, c'est-à-dire par l'arrivée d'une parentèle aristocratique au trône impérial. Irène Doukaina, épouse d'Alexis Ier, rebâtit vers 1110 un couvent qu'elle offre à la Theotokos Kecharitomene (Pleine-de-grâce), à laquelle elle s'adresse longuement dans le préambule, comme une impératrice à une autre[9]. Couvent de femmes, libre et propriétaire de lui-même, placé sous l'autorité de la Vierge, et du couple impérial, auquel personne ne succédera. Le motif de la fondation a peut-être été le veuvage d'une de leurs filles, Eudokia, devenue alors religieuse. Elle devait assumer la «responsabilité» du couvent, et sa mort, entre 1120 et 1130, détermina la rédaction d'une deuxième partie du *typikón*. Le couvent compte à sa fondation vingt-quatre nonnes, plus la supérieure et deux petites filles, avec six servantes; l'effectif pourra croître, si le temporel vient à le faire, sans dépasser quarante. Des dispositions sont prises pour le séjour de petites-filles de l'impératrice, de femmes de l'aristocratie, puis, dans la seconde partie, d'Anne Comnène. Après le décès de sa sœur, celle-ci reçoit en effet la «présidence», et sa descendance après elle. L'inventaire des biens, inaliénables sauf exception précisée, est perdu. Le *typikón* s'inspire étroitement de celui de l'Evergêtis.

En 1136, Jean II Comnène, fils d'Alexis Ier et d'Irène Doukaina, consacre au Christ Pantokrator (Tout-Puissant) un complexe monastique et hospitalier, avec une église dédiée à la Vierge. Son *typikón*[10] est justement célèbre dans l'histoire de la médecine hospitalière, à cause de laquelle, toutefois, on a isolé certaines dispositions du contexte général, indispensable en fait à leur intelligence. Dans le préambule, l'empereur offre au Christ «les compagnons de servitude que tu as appelés frères, ceux que la vieillesse et les fatigues ont consumés, ceux que la pauvreté opprime, ceux qui souffrent de maladies variées, ceux enfin dont le corps est mutilé (*i.e.* les lépreux)»; tous recevront des soins appropriés, et seront les «ambassadeurs» et les intercesseurs du souverain, en raison de ses fautes. Le temporel est considérable, et comprend non seulement des immeubles, parmi lesquels des monastères avec leurs propres droits, mais aussi des revenus publics, comme les droits d'une juiverie de Chersonèse. Le nombre des moines est fixé à cinquante, auxquels s'ajoutent des domestiques; le nombre total ne doit pas être inférieur à quatre-vingts; des monastères satellites, sans higoumène propre, auront de six à dix-huit moines. Le couvent est maître de lui-même, libre de toute autorité, fut-elle impériale. Ses intérêts sont confiés au fils aîné de Jean II, Alexis, puis au premier dans l'ordre de la famille. Le Pantokrator offre en outre une installation hospitalière exceptionnelle, avec un personnel médical; il en sera question plus loin.

En 1152, le troisième fils d'Alexis Ier, Isaac Comnène, offre en raison de ses fautes un couvent à la Theotokos Kosmosôteira (Salvatrice-du-monde), bâti à ses frais près d'un village qui lui appartient, en Thrace[11]. Tel a été son choix, écrit-il, parmi les œuvres expiatoires possibles, dont la distribution de biens aux pauvres; et il souligne qu'à l'instar de nombreux fondateurs il a pris comme modèle le *typikón* de l'Evergêtis. Cinquant moines là aussi, destinés au service divin et aux prières pour l'âme d'Isaac, plus vingt-quatre autres pour servir tant ceux-là que les nécessiteux. Ce nombre pourra augmenter avec les ressources. Le monastère est tout à fait indépendant. Le tombeau d'Isaac, déjà préparé à grands frais au monastère de Chôra, dans la capitale, sera transféré. Un sien compagnon de toute la vie, Michel Kastamonitês, recevra, hors de l'église, une sépulture de son choix.

Le *typikón* de S. Mamas de Constantinople, le dernier retenu ici, date de 1158-1159. Le *mystikos* (secrétaire et juriste impérial) Georges Kappadokês avait obtenu du patriarche l'autorisation de relever le couvent de sa décadence. Il le restaura, lui fit retrouver ses droits,

[9] Ed. trad. P. Gautier, *Le typikon de la Théotokos Kécharitôménè*, in *Rev. Et. Byz.*, t. 43 (1985), pp. 5-165.

[10] Ed. trad. P. Gautier, *Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator*, in *Rev. Et. Byz.*, t. 32 (1974), pp. 1-145. L'épouse de Jean II, Irène, fille du roi de Hongrie, a joué un rôle dans la fondation du Pantokratôr, cf. F. Halkin, *Distiques et notices propres au Synaxaire de Chifflet*, in *Anal. Bolland.*, 66 (1948), aux pp. 29-30; G. Moravcsik, *Die Tochter Ladislaus des Heiligen und das Pantokrator-Kloster in Konstantinopel*, in *Mitteil. des Ungar. Wissenschaftl. Inst. in Konstantinopel*, H. 7-8, Budapest-Constantinople, 1923, dossier textuel, p. 41-61 (référence pour laquelle je remercie Gábor Klaniczay).

[11] Ed. L. Petit, *Typikon du monastère de la Kosmosoteira près d'Aenos (1152)*, in *Izvest. Russk. Arheol. Inst. v KPlje*, t. 13 (1908), pp. 17-77.

pourvut à sa dépense, et obtint de Manuel I[er] un chrysobulle d'indépendance totale. Il y est moine lui-même lorsque le *typikón* est signé. Un moine d'un autre couvent, qui devient higoumène, l'a rédigé à sa demande, sur le modèle de l'Evergêtis[12]. Les intérêts temporels de l'établissement sont confiés à Theocharistos Kappadokês, frère de Georges, et mari de Zoê Dalassêna donc d'une parente de la famille impériale; et après lui au *mystikos* en exercice.

Le typikon de l'Evergêtis vient donc en tête du groupe de sept documents auquel nous nous arrêtons ici, et il inspire directement quatre d'entre eux[13]. Au total, un seul couvent de femmes, et plus de six couvents d'hommes, en raison du Pantokratôr. Le cas de l'Evergêtis mis à part, il s'agit de fondations de laïcs, citadines, à l'exception du couvent de Pakourianos et de la Kosmosôteira. Encore ces deux *typiká* prennent-ils leur modèle à Constantinople, mais ils l'adaptent, on le verra, au contexte rural où les «pauvres» circulent sans doute moins, et où la main-d'œuvre et les paysans du domaine attendent en revanche leur part de largesse. Ces documents soulèvent des questions sociales importantes, que nous devrons laisser ici de côté: la rentabilité des fondations; la réalité de l'indépendance proclamée par tous les textes, sauf celui d'Attaleiatês, mais assortie de la présence d'un «défenseur» ou d'un «patron»; les frais, ou la gratuité, de la prise d'habit, et l'appel aux dons laïcs; pour ne rien dire du régime des moines. Pourtant, ces questions se profilent derrière celle que nous avons retenue, et qui est l'intention religieuse des laïcs fondateurs. Ceux-ci ont dessein de racheter leurs péchés par l'intercession de moines et de pauvres, les «frères» et les «frères en Christ» respectivement, les deux catégories dont on pensait les prières efficaces. Les *typiká* comportent en conséquence des dispositions relatives à l'une et à l'autre, ainsi qu'un programme liturgique propre, avec une articulation structurelle entre ces trois rubriques.

Une première forme de secours poursuit une tradition élaborée aux IV[e]-VII[e] siècles[14]. Le couvent de l'Evergêtis a édifié un hospice sur un terrain demandé à un donateur. On y reçoit les pauvres passants et malades. On y dispense des soins, on y donne vêtements et chaussures, ainsi que des aliments, pain, vin, légumes secs, en principe le surplus des moines; ceux qui meurent sont ensevelis dans un tombeau réservé, selon les règles de la liturgie. D'autre part, une distribution quotidienne des reliefs de la table monastique a lieu à la porte du couvent. En somme, conclut le rédacteur, «nous voulons que personne ne s'en retourne à vide de notre porte, à moins que ce ne soit une femme». A celles-ci en effet il ne faut pas donner, pour éviter qu'elles ne se présentent trop souvent, et ne deviennent occasion de faute, et non de mérite, pour ceux qui sont de service. Elles ne seront donc admises qu'aux distributions «générales», dont il sera question plus loin. Chez Attaleiatês, la partie extérieure de la maison de Rodosto fera office de halte pour les pèlerins en route vers les Lieux Saints, et pour d'autres pauvres «étrangers»; à Constantinople, la table monastique accueillera chaque jour six pauvres, qui emporteront ensuite quatre folleis[15] chacun. Pakourianos a fait construire trois «hôtelleries» (*xenodocheia*), destinées aux voyageurs et aux pauvres, dont deux pour le salut de son frère. Chacune est proche d'un village de son domaine, qui fournit légumes secs et verts, ainsi que du vin et du blé, deux mesures et deux modioi par jour respectivement[16] dans celle qu'il offre pour lui-même, la moitié pour chacune des deux autres. Chacune reçoit un paysan dépendant *(pároikos)*, détaché à son service pour l'eau, le bois du chauffage et la mouture. Le couvent, pour sa part, distribue quotidiennement «de la nourriture»aux pauvres, à la porte. A la Kecharitomene, les reliefs de la table monastique sont pareillement distribués, et l'on y ajoute un tiers de modios de pain, soit un modios tous les trois jours[17]. Aucun hospice n'est prévu. Le Pantokratôr distribue chaque jour à la porte deux modioi maritimes de pain[18]. Son hôpital *(xenôn)* répartit cinquante lits entre des affections diverses. Le descriptif, extraordinaire, passe en revue le personnel médical et de service, la

[12] Ed. S. Eustratiadês, *Tupikon tês en KPolei monês tou hagiou megalomarturos Mamantos*, in *Hellenika*, t. 1 (1928), pp. 245-314.

[13] Le typikon du Prodromos Phoberos (le Précurseur-Redoutable), après 1112, prend aussi modèle sur l'Evergêtis; l'édition ne m'a pas été accessible; cf. Volk, *Gesundheitswesen* cit., pp. 112-113.

[14] Cf. E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV[e]-VII[e] siècles*, Paris-La Haye, 1977, passim.

[15] 1 sou: 288 folleis, cf. Ph. Grierson, *Byzantine coins*, Londres-Berkeley-Los Angeles, 1982, p. 209.

[16] 1 mesure de vin: env. 10 litres, cf. E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, Münich, 1970, p. 112. 1 modios de blé: 12,8 kg, *ibid.*, pp. 95-96 (1 modios: 40 livres; 1 livre: 320 g env.).

[17] Entendez la quantité de pains produite à partir d'1 modios de blé. Cf. J.-Cl. Hocquet, *Le pain, le vin et la juste mesure à la table des moines carolingiens*, in *Annales ESC*, 1985, pp. 661-686.

[18] Synonyme de modios, Schilbach cit., p. 96.

pharmacie, la literie, le linge, et les objets nécessaires aux malades, les rations quotidiennes de ces derniers, plus un sou d'or pour tous, ou un sou *trachy*[19] par personne «pour le vin et l'adoucissement». En cas de décès, l'hôpital paie le cierge et l'encens. Une maison de vieillards en hébergera vingt-quatre, physiquement diminués de surcroît, pour lesquels le *typikón* prévoit des rations annuelles de pain, vin, légumes secs, fromage, huile, et bois de chauffage. Enfin, l'empereur prescrit d'hospitaliser à part «des frères atteints de la maladie sacrée (la lèpre)», et il n'en fixe pas le nombre. Isaac Comnène ouvre lui aussi à la Kosmosoteira une «maison de repos» pour trente-six malades, qui prieront pour lui: aussi l'effectif sera-t-il toujours complet. Outre un médecin avec ses instruments, le *typikón* prévoit pour chacun d'eux un pain (1/10 du modios local)[20], un «accompagnement», du vin coupé d'eau, et 6 *trachea* par mois pour le supplément, ordinaire comparable à celui des moines, observe le fondateur. Attaleiatês veut un grand modios de pain[21] chaque Dimanche pour «mes frères en Christ les nécessiteux», et une distribution à sa mémoire de douze modioi annoniques[22] par personne pour «des malheureux, des veuves et des vieillards dignes de pitié» au nombre de dix-huit. A S. Mamas enfin, les reliefs des moines sont distribués tous les jours à la porte. De plus, si un pauvre se présente, le portier ira quérir pour lui un pain chez le cellérier, auquel dans le cas d'un moine, on ajoutera du poisson ou du fromage.

Nos documents n'ont pas innové dans les figures de la pauvreté et les formes de l'accueil charitable, et pas davantage dans le rapport chrétien entre moines, pauvres, et donateurs laïcs soucieux de leur salut. La polyvalence hospitalière du Pantokratôr elle-même trouverait des précédents dans la Palestine du VIe siècle[23], et de même la table ouverte par un monastère lors de certaines fêtes[24]: mais la nourriture n'y était pas mesurée, ni le nombre des assistés; ou plutôt, en dépit du rationnement, la foule rendait nécessaire un miracle de subsistance. La commémoration des défunts avec offrandes charitables est aussi ancienne que les prières pour le donateur vivant, et les repas de fête et de commémoration qui engagent l'oraison des moines remontent également à des traditions antiques[25]. Enfin, le monastère privé où une famille ensevelit ses défunts est attesté à l'aube de l'aristocratie byzantine, sous Michel III[26], Et pourtant, dans l'état actuel de nos sources, l'Evergêtis est le premier couvent à donner l'exemple du programme que nous venons de suivre d'un *typikón* à l'autre, et ceci s'accorde avec le rôle qu'on lui connaît déjà dans l'évolution de la piété laïque et aristocratique du XIe siècle. Cependant, les documents suivants se distinguent en fait du *typikón* qui a servi de modèle à une partie d'entre eux.

La différence ne réside pas dans l'obituaire. Les fondateurs s'inscrivent dans le nécrologe de leur propre fondation, là où celui de l'Evergêtis leur concédait une place parmi les membres de sa fratrie spirituelle. Au surplus, les mentions familiales sont d'une étroitesse frappante. Irène Doukaina et Jean II Comnène restent à ce jour une splendide exception, que l'on expliquera par le triomphe d'une conscience lignagère parvenue au faîte, ou pour mieux dire par la raison que les parentés impériales deviennent avec les Comnène des titres étagés sur une liste de préséances. En revanche, là où l'Evergêtis ne met d'autre limite au don que les ressources, nos donateurs laïcs chiffrent les assistés, mesurent les rations, comptent le numéraire. Est-ce une autre démarche mentale? Et en tout état de cause quel rapport établissent-ils entre les dépenses caritatives ou liturgiques et les revenus, favorisés par des immunités? Paul Lemerle a soulevé la question à propos d'Attaleiatês, dont la fondation dégage, de son propre aveu, un bon surplus. Pakourianos laisse entendre la même chose. Seule une recherche sur les prix de marché, les rations, les valeurs des monnaies et des biens fonciers, les revenus domaniaux pourrait ici apporter une réponse. Encore tout n'est-il pas acheté. Pakourianos qui jette l'or à profusion, par faste, par zèle, ou par crainte de l'au-de là, souligne que la provende et le service des trois hôtelleries ne sont pas une dépense en espèces, et il se défend

[19] Cf. M. Hendy, *Coinage and money in the Byzantine Empire, 1081-1261*, in *Dumbarton Oaks studies*, 12 (1969), pp. 29-30: dans les trois *typika* des Comnène examinés ici, 1 trachy: 1/48 de sou en billon.

[20] Cf. les poids cités par Patlagean, *Pauvreté* cit., p. 51.

[21] 1 grand modios: 160 livres, Schilbach, cit., p. 100.

[22] 1 modios annonique: 2/3 de modios, Schilbach, cit., p. 99.

[23] Vie de Theodosios le coenobiarque *(sic)* par Théodore évêque de Petra, éd. H. Usener, *Der Hl. Theodosios*, Leipzig, 1890, pp. 34-36.

[24] Ibid., pp. 36-37.

[25] Cf. C. Vogel, *Le banquet funéraire paléochrétien. Une fête du défunt et des survivants*, in *Le christianisme populaire*, Paris, 1976, pp. 61-78; Cabrol-Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. 4/1, col. 442-445 (s.v. «défunts »).

[26] Theophanes Continuatus, éd. I. Bekker, Bonn, 1838, p. 374 (Léon le premier nommé Argyros).

même d'avoir extorqué des corvées pour construire sa fondation. La lecture économique se dérobe donc jusqu'à plus ample informé. Celle des symboles est en revanche immédiate.

Attaleiatês souligne la valeur du nombre sept, choisi pour ses moines. Evocateurs aussi, sans nul doute, les douze vieux pauvres de Rodosto, les vingt-quatre vieillards du Pantokratôr, ou les vingt-quatre nonnes de la Kecharitômenê[27]. La priorité de l'intention pieuse sur l'assistance proprement dite se marque dans la restriction si purement monacale qui écarte les femmes des distributions de l'Evergêtis. La léproserie du Pantokrator s'explique au même niveau de sens. Le thème hagiographique des soins et du baiser au lépreux remonte à la haute époque[28]. Mais la fondation de Jean II se place dans l'évolution qui a fait de ce geste une vertu d'empereur, et dont le premier repère se trouve, à ma connaissance, dans le portrait orné que Léon Diacre trace de Jean Ier Tzimiskès (969-976) vers la fin du Xe siècle[29]. Psellos rapporte le même trait de Michel IV (1034-1041)[30]. Un Ménologe de Janvier copié et décoré pour celui-ci présente la Vie de Zotikos, martyrisé sous Constance pour avoir pris la défense des lépreux de la capitale, auxquels l'empereur repentant aurait ensuite édifié un hôpital[31]. Si le culte est ancien, l'histoire n'apparaît pas avant l'an mil. Le texte comporte un acrostiche qui invite Michel à suivre l'exemple du martyr, pour gagner non seulement vie, puissance et victoire par l'intercession de ce dernier, mais bien la qualité de *Christomimêtos*. Le *typikón* de Jean II n'atteste pas une pratique personnelle du souverain, il en tient lieu peut-être, et la valeur qu'on vient de voir expliquerait l'absence de chiffre.

Lecture sociale? On observe que les distributions campagnardes d'Isaac Comnène sont plus massives mais plus rares, et qu'en ville on insiste sur les infortunes corporelles, donc incontestables. Cela

[27] Cf. déjà les «douze frères indigents» prévus le jour de Noël à la table de l'empereur par le traité de Philothée en date de 899, *Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles*, éd. N. Oikonomidès, 1972, p. 169/9.

[28] L'exemple de Basile de Césarée, vénéré au Pantokratôr, est développé dans son éloge par GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres*, éd. tr. F. Boulenger, Paris, 1908, pp. 188-192.

[29] LEO DIACONUS VI 5 (éd. Hase, Bonn, 1828, p. 99). Le thème s'esquisse à propos de Constantin VII, dans la seconde moitié du Xe siècle (THEOPHANES CONTINUATUS, cit., p. 449).

[30] PSELLOS, *Chronographie*, IV 35 éd. tr. E. Renauld, t. 1, Paris, 1926, pp. 73-74).

[31] M. AUBINEAU, *Zoticos de Constantinople, nourricier des pauvres et serviteur des lépreux*, in *Anal. Boll.*, t. 93 (1975), pp. 67-108.

dit, cette série documentaire est sans précédent, et pour symboliques qu'elles soient ses dispositions charitables sont peut-être un signe. On le penserait à voir le renouveau du thème dans l'historiographie, Anne Comnène sur l'ample fondation polyvalente de son père[32], Psellos sur celles du même Michel IV pour les pauvres, et les prostituées[33]: l'essor de la grande ville du XIe siècle semble ressusciter les besoins du VIe. Et les réponses ne sont pas sans rappeler un Occident auquel on borne trop souvent la chrétienté dite médiévale[34].

Bien des textes du IXe siècle viendraient tempérer l'idée implicitement proposée ici d'une pause conjoncturelle dans l'assistance aux VIIIe-IXe siècles. Il suffit de citer la Vie de Theophylaktos évêque de Nicomédie m.vers 840, (*B.G.H.*[3], 2451, éd. A. Vogt, *Anal.Boll.*50 (1932), pp. 71-82; 2452, éd. F. Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Bruxelles, 1986, pp. 170-184; la restauration de pieux établissements par Basile Ie (Theoph. Cont. p. 339); la lettre d'exil de Photios, évoquant vers 868-69 les fondations qu'il a faites en raison de ses péchés pour les pauvres, les mutilés et les lépreux (Photius, *Epistulae et Amphilochiae*, vol. 2, edd. B. Laourdas, L.G. Westerink, Leipzig, 1984, Lettre 174/71-75, pp. 50-51); enfin, la Novelle 12 de Léon VI, dans laquelle le législateur constate que l'immunité accordée à onze cents boutiques de la Grande Eglise (dès Constantin) en faveur des pompes funèbres de la capitale n'est plus utilisée à cette fin, qui est désormais remplie par «le zèle des hommes pieux» (P. NOAILLES, A. DAIN, *Les Novelles de Léon VI le Sage*, Paris, 1944, pp. 50-51), cf. G. DAGRON, Ainsi rien n'échappera à la réglementation. *Etat, corporations, confréries: à propos des inhumations à Constantinople* in *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin*, V. Kravari, J. Lefort, C. Morrisson, eds., Paris, 1991, t. 2, pp. 155-182.

[32] Anne COMNÈNE, *Alexiade*, XV, VII 4-9 (éd. tr. B. Leib., t. 3, Paris, 1945, pp. 214-218).

[33] PSELLOS, *Chronographie* cit., IV 35-36.

[34] Outre N. HUYGHEBAERT, *Les documents nécrologiques*, Brepols, 1972, citons sur le fond M. MOLLAT, *Les moines et les pauvres, XIe-XIIe siècles*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milan, 1971, pp. 193-215; W. WITTERS, *Pauvres et pauvreté dans les coutumes monastiques du Moyen Age*, in *Etudes sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVIe siècle)*, Paris, 1974, t. 1, pp. 177-215; et les remarques liminaires d'A. VAUCHEZ, *Assistance et charité en Occident, XIIIe-XVe siècles*, in *Domanda e consumi. Livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, V. Barbagli Bagnoli ed., Prato-Florence, 1978, pp. 151-162.

LA DOUBLE TERRE SAINTE DE BYZANCE AUTOUR DU XIIe SIÈCLE*

Byzance et la croisade occupent une place négative dans l'histoire l'une de l'autre, telle qu'on l'écrit à partir des sources latines et du traitement réservé à la première croisade par Anne Comnène (morte vers 1153) dans l'histoire du règne de son père Alexis Ier (1081-1118). Il est admis sans plus que, entre le coup d'envoi de 1096 et le tournant décisif de 1204, Byzance n'a témoigné d'autre intérêt à ce grand élan conquérant que l'effort de le tenir à l'écart de son propre territoire, ou de l'utiliser à ses propres fins, puisqu'elle-même menait dans le même temps ses propres guerres d'Orient, et bientôt sa propre reconquête. Ni les historiens de l'essor occidental ni ceux de l'Empire grec ne semblent portés à s'interroger sur les ressorts profonds de l'abstention byzantine, ni même tentés d'en corriger l'analyse traditionnelle par une relecture des sources grecques du XIIe siècle. Au-delà des faits diplomatiques et militaires, qui sont connus[1], il convient pourtant de considérer les valeurs que la Terre Sainte de Palestine pouvait revêtir alors à Constantinople.

Le premier christianisme avait donné de la Terre Sainte une définition adéquate aux deux principes, logiquement liés, sur lesquels

*Texte original rétabli. Version anglaise: *Byzantium's dual Holy Land*, in *Sacred Space, Shrine, City, Land. Proceedings of the international conference in memory of Joshua Prawer*, B. Z. KEDAR, R. J. Z. WERBLOWSKY eds., Londres-Jerusalem, 1998, pp. 112-126.

[1] Il suffira de citer ici R. J. LILIE, *Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten. Studien zur Politik des byzantinischen Reiches gegenüber den Staaten der Kreuzfahrer in Syrien und Palästina bis zum Vierten Kreuzzug (1096-1204)*, Munich, 1981; P. MAGDALINO, *The Empire of Manuel I Komnenos 1143-1180*, Cambridge, 1993; et, malgré la date ancienne, F. CHALANDON, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène (1081-1118)*, Paris, 1900, et *Les Comnènes. Études sur l'Empire byzantin au XIe et au XIIe siècle.* II, 1-2. *Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel Ier Comnène (1143-1180)*, Paris, 1912 (repr. 1971).

reposait sa rupture novatrice avec la tradition juive dont il se déclarait issu: l'Incarnation, qui avait conféré au Verbe divin l'identité terrestre fondatrice de sa légitimité rédemptrice et messianique; et la Nouvelle Alliance avec le véritable Israël, tous deux substitués en conséquence à l'Alliance et à l'Israël premiers[2]. La Terre Sainte devenait dès lors l'espace où ce double fondement trouvait sa vérification, littérale ou emblématique. Dès ses débuts, l'empire devenu chrétien avait soutenu le travail exégétique et entrepris le travail monumental qui devaient, ensemble, garantir l'identification légitimante par laquelle le présent chrétien prenait, dans cet espace où l'Incarnation s'était produite, la place d'un judaïsme déclaré caduc. Et l'un comme l'autre ces efforts s'étaient portés pour beaucoup sur Jérusalem elle-même, ainsi que sur Sion comme lieu distinct de cette dernière[3].

Or, pour les chrétiens grecs, la Terre Sainte chrétienne n'était pas indissociable de la Palestine réelle, et celle-ci n'en avait pas l'exclusivité. Il était concevable à leurs yeux, en effet, de reconnaître une Nouvelle Jérusalem, non plus par une substitution sur place mais par un redoublement manifesté au moyen du discours exégétique et du signe tangible de reliques significatives, tout comme on reconnaissait une Nouvelle Rome depuis Constantin[4]. L'une comme l'autre étaient Constantinople, qui attirait à elle et cumulait ainsi les deux légitimités essentielles à un empire chrétien. L'identification comme Nouvelle Jérusalem, peut-être en germe dès Constantin, progresse lorsque Justinien reconstruit Sainte-Sophie, l'église de la Sagesse, dont s'ébauche dès lors l'identification avec le Temple détruit, et plus encore à travers les guerres du VII[e] siècle; elle s'avère acquise au X[e] siècle[5]. Au cœur de cette légitimation théologique se trou-

[2] Étude classique de M. SIMON, *Verus Israël. Les relations entre juifs et chrétiens sous l'Empire romain*, Paris, 1948; 1964, avec un *post-scriptum*.

[3] Cf. A. LINDER, *Ecclesia and Synagoga in the Medieval Myth of Constantine the Great*, in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, LIV (1976), pp. 1019-1060, J. PRAWER, *Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages*, in *Gli Ebrei nell'alto medioevo*, Spoleto, 1980 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XXVI), pp. 739-812; P. W. L. WALKER, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990.

[4] G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974.

[5] Indications suffisantes ici in A. PERTUSI, *Fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, éd. posthume par E. Morini, Rome, 1988, pp. IX-XI de la «nota del curatore». G. DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des «Patria»*, Paris, 1984, p. 303 ss.

ve en réalité la figure impériale elle-même. L'empereur est le nouveau David, et le nouveau Salomon[6]. Et il tend à se définir comme la figure humaine et terrestre du Christ empereur *(basileus)* céleste, dès la théologie impériale d'Eusèbe de Césarée[7], et dès la construction par Constantin de l'église des Saints-Apôtres à Constantinople, destinée à sa propre sépulture[8]. La chrétienté grecque n'ignore évidemment pas, d'autre part, la Jérusalem eschatologique et la Jérusalem céleste. La première se dessine dans *l'Apocalypse de Méthode*, inspirée, semble-t-il, au VII[e] siècle par le choc de la conquête arabe, et assidûment diffusée depuis: cette œuvre en fait le lieu où se jouera la fin, et où le dernier empereur, dont l'identité est une question constamment ouverte, ira déposer sa couronne[9]. La Jérusalem céleste est décrite dans une version de la *Vie de Basile le Nouveau*, laquelle se déroule dans la seconde moitié du X[e] siècle[10]. Le narrateur, tourmenté par le problème du statut des juifs dans le plan chrétien, y contemple la répartition des élus et des réprouvés; les personnages de l'Ancien Testament sont évidemment parmi les premiers, et les juifs restés sourds au message chrétien parmi les seconds, en compagnie des hérétiques et des pécheurs. La description s'inspire manifestement de Constantinople[11], et l'on verra plus loin combien c'est peu surprenant.

Ces interprétations ne font cependant pas oublier à Byzance la Palestine réelle mais, curieusement, une différence durable se marque à cet égard dès les premiers siècles de l'Empire chrétien entre Latins et Grecs, à en juger par les textes. Les Latins se présentent comme des pèlerins au plein sens du terme, c'est-à-dire des croyants qui viennent en personne parcourir et contempler l'espace où se sont effectivement déroulés les événements fondateurs de leur foi, sur le

[6] Voir, par exemple, H. BUCHTHAL, *The Exaltation of David*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XXXVII (1974), pp. 330-333 (il s'agit de Constantin VII); pour Salomon, cf. DAGRON, *Constantinople imaginaire* cit., et notre étude *Une image de Salomon en basileus byzantin*, in *Revue des Études Juives*, CXXI (1962), ici pp. 16-18.

[7] Cf. J. M. SANSTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie «césaro-papiste»*, in *Byzantion*, XLII (1972), pp. 131-195, 532-594, étude excellente en dépit de son titre.

[8] G. DAGRON, *Naissance d'une capitale* cit., pp. 401-409.

[9] A. LOLOS éd., *Die Apokalypse des Ps. Methodios*, Meisenheim am Glan, 1976; *Die dritte und vierte Redaktion des Ps. Methodios* ibid, 1978, pp. 130-132.

[10] Ed. A. N. VESELOVSKIJ, *Sbornik otdel. russk. jazyka i slovesnosti Imp. Ak. Nauk*, XLVI (1890), *Prilož.*, et LIII, 1892, *Prilož.*,

[11] C. ANGELIDI, *Remarques sur la description de la Jérusalem céleste*, in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, XXXII/3, (1982), pp. 207-215.

double registre de l'Ancien et du Nouveau Testament[12]. Pour la même période, les Grecs n'ont laissé en revanche qu'un seul guide de ce type mis sous le nom d'un certain Épiphane de la Ville Sainte *(Hagiopolitis)*, et peut-être composé au IXe siècle[13]. Le voyage aux Lieux Saints qu'ils vénèrent tout autant est pour eux le cadre d'une ascèse, ou d'un apprentissage ascétique. La légende ancienne de Pélagie d'Antioche, la prostituée repentie qui se reclut dans une logette au mont des Oliviers[14], voisine à cet égard avec des récits consacrés à des saints. Syméon d'Emèse le Fol en Christ et son compagnon au VIIe siècle[15], les Siciliens Elie le jeune au IXe siècle[16] et Marina la jeune, née en 1062[17], Lazare du Mont-Galèsios près d'Éphèse, mort en 1053[18], offrent des exemples d'une telle démarche, que l'illustration antique et la continuité médiévale des couvents grecs de Palestine expliquent aisément[19]. Les empereurs assument une responsabilité de reconstruction du Saint-Sépulcre, dont la démolition par le calife al-Hakim en 1009 est aggravée par le tremblement de terre de 1034: des clauses à cet effet figurent dans des accords conclus en 1027 par Constantin VIII avec le calife fatimide al-Zahir, et en 1036 avec sa veuve par Michel IV[20]. L'église de la Résurrection *(Anástasis)* est restaurée par Constantin IX en 1048[21].

[12] T. Tobler, A. Molinier eds, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae lingua latina saec. IV-XI exaratae* 2 vols, Genève, 1880.

[13] Migne, *Patrologia Graeca* (par la suite *P.G.)*, 120, 259-272. Cf. A. Külzer, *Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt am Mein etc. 1993.

[14] Cf. P. Petitmengin (sous la direction de), *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*, I, *Les textes et leur histoire*, Paris, 1981.

[15] Leontios de Neapolis, *Vie de Syméon le Fou. Vie de Jean de Chypre*, édition commentée par A. J. Festugiere, avec la collaboration de L. Rydén, Paris, 1974, p. 58 ss du texte grec, p. 109 ss de la traduction française.

[16] *Vita di sant'Elia il Giovane*, G. Rossi Taibbi éd., Palerme, 1962, chap. 17-20, p. 24 ss.

[17] *Martirio di Santa Lucia. Vita di Santa Marina*, G. Rossi Taibbi éd., chap. 9, p. 94.

[18] *Vie anonyme, Acta Sanctorum, Novembris* (par la suite *AA.SS.)*, III, 1910, chap. 14 ss.

[19] La période proprement byzantine demeure à ce jour la mieux étudiée, cf. O. F. A. Meinardus, *Notes on the Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judaea*, in *Liber annuus studii biblici franciscani*, XV (1964-1965), pp. 220-250; XVI, (1965-1966), pp. 328-356; XIX, (1969), pp. 305-327; Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven, 1992.

[20] F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565 bis 1453*, Munich, 1924-1965, n° 824 et 843.

[21] Cf. H. Vincent, F. M. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, II, *Jérusalem Nouvelle*, Paris, 1914, p. 250.

Tel est, sommairement esquissé, l'état de la tradition grecque relative à la Terre Sainte à l'orée du siècle des Comnènes et de la période des croisades. Elle se caractérise par ce jeu des identifications légitimantes en faveur de Constantinople et de son empereur, qui est une constante du discours politique et religieux de Byzance. Or, depuis les dernières années du XIe siècle, et jusqu'à la césure de 1204, cette tradition sera mise à l'épreuve d'une conjoncture internationale démesurément élargie, dans laquelle interviennent la croisade avec sa charge politique, le débat poursuivi avec Rome sur l'union et la primauté, enfin la réponse grecque, qui est de revendiquer une restauration impériale universelle au profit du souverain de Constantinople, héritier de Constantin.

La tradition existante se poursuit quant à elle. Des Grecs gagnent la Palestine comme avant, et pour les mêmes motifs, par exemple Neophytos le Reclus, né en Chypre, qui raconte lui-même qu'il partit à l'âge de vingt-quatre ans y séjourner et s'y chercher un maître en ascèse (1158)[22]. Le monachisme grec de Palestine apparaît chez divers auteurs, comme le même Neophytos[23], l'higoumène russe Daniel, dont le pèlerinage se place en 1104-1109[24], Jean Phokas, qui se met en route en 1177[25]. Le voyage de ce dernier n'est sans doute pas un simple pèlerinage, on le verra plus loin, et pas davantage, on le sait, celui de Constantin Manassès, qui participe à une ambassade à Jérusalem consécutive au veuvage de Manuel Ier survenu en 1160[26]. D'autre part et surtout, on voit se poursuivre le travail d'identification de Constantinople comme Nouvelle Jérusalem. Il se reflète dans les récits des pèlerins étrangers. On mettra au premier rang de ceux-ci un Latin, anglais semble-t-il, l'Anonyme Mercati, dont la tradition textuelle, qui se fonderait sur un texte grec de peu antérieur, traverse le XIIe siècle[27]. Les reliques qu'il vénère dans la capitale de

[22] Cf. C. Galatariotou, *The Making of a Saint. The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse*, Cambridge, 1991, p. 14.

[23] Cf. la bibliographie dressée par Galatariotou, *The Making of a Saint* cit, p. 262. Texte publié par H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, XXVI (1907), pp. 162-175, avec un commentaire, pp. 280-282.

[24] Traduction française disponible par B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, I, Genève, 1889, pp. 33-35 (description de S. Sabas et S. Euthymios).

[25] *P.G.* 133, 928-962.

[26] Ed. K. Horna, *Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses*, in *Byzantinische Zeitschrift*, XIII (1904), pp. 313-355.

[27] L'œuvre a été découverte et publiée par S. G. Mercati, *Santuari e reliquie Costantinopolitane secondo il cod. Ottob. lat. 169 prima della conquista latina (1204)*, in

l'empire sont les signes visibles de l'identification de celle-ci à la Jérusalem, elle-même Nouvelle, de la révélation chrétienne: reliques du Christ et de sa Passion, de la Vierge, du Baptiste, de l'apôtre Paul; Pierre est évidemment absent. L'Ancien Testament est représenté par la verge de Moïse et par le manteau d'Élie; ce dernier, rappelons-le, combattra l'Antéchrist de concert avec Enoch. L'Anonyme Mercati est confirmé tant par Dobrynia Jadrejkovič, le futur archevêque de Novgorod Antoine, en 1200[28], que par Robert de Clari en 1204[29]. L'identification est ici rendue matériellement évidente. Il en va de même, et plus encore, lorsque Manuel Ier Comnène fait venir d'Éphèse pour son propre tombeau, entre 1166 et 1169, la dalle sur laquelle avait été déposé le Christ mort, qu'il la reçoit au débarcadère et la rapporte lui-même[30]. Car l'opération ne manifeste pas seulement le transfert d'une relique signifiante à Constantinople, mais la personnalité christique de l'empereur, figure terrestre du *basileus* céleste. On notera que Jean Phokas signale la même relique en place au Saint-Sépulcre, couverte d'ornements précieux par le même empereur[31]. Il ne faut pas voir là incohérence mais redoublement. La parole exégétique, ou du moins tissée de citations scripturaires, affirme aussi l'identification officielle de Constantinople à Jérusalem. Ainsi, par un acte de 1153, Manuel Ier Comnène, encore, donne à Sainte-Sophie le revenu fiscal d'une juiverie de province, et ce lui est l'occasion de rappeler que la Grande Église a pour prototype le Temple de Salomon, et qu'elle est la Nouvelle Sion[32]. Après 1204, la trame biblique est présente dans le récit de la chute et du sac de la cité souveraine que compose Nikêtas Choniatès, auteur officiel[33].

Rendiconti della pontif. Accademia romana di archeologia, XII (1936), pp. 133-156 (manuscrit d'origine anglaise, XIIe-XIIIe siècle). Sur la base d'un autre manuscrit anglais, Bodl. Digbeianus lat. 112, du début du XIIe siècle, K. N. CIGGAAR a publié une version plus ancienne (*Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais*, *Revue des études byzantines*, XXXIV (1976), pp. 211-267), qu'elle date de 1089-1096, et qui traduirait un texte grec de 1063-1081.

[28] DE KHITROWO, *Itinéraires* cit., pp. 85-111.

[29] ROBERT DE CLARI, *La conquête de Constantinople*. LXXXII, P. Lauer éd., Paris, 1924, pp. 81-82: il signale dans «la Sainte Chapelle» du palais du Boukoleon des reliques de la Passion, le vêtement de la Vierge et le chef du Baptiste.

[30] JOANNIS CINNAMI *Epitome rerum*, VI, 8, A. Meineke éd., Bonn, 1836, pp. 277-278; NICETAE CHONIATAE *Historia*, J. A. Van Dieten éd., Berlin, 1975, p. 222/77 ss.

[31] JEAN PHOKAS, *Ekphrasis*, *P.G.*, CXXXIII, 944.

[32] Texte cité (et traduit) par DAGRON, *Constantinople imaginaire* cit., p. 300.

[33] NICETAS CHONIATES, *Historia*, éd. cit., pp. 583-655.

Sur ce fond traditionnel toutefois, la conjoncture du XIIe siècle a placé Byzance en face de l'expansion occidentale, de la croisade notamment, et en face de la primauté romaine. D'autres textes vont nous montrer que la tradition grecque relative à la double Terre Sainte fournit des répliques à l'une et à l'autre.

Byzance joue Jérusalem contre la primauté romaine. Au débat de 1112 entre Grecs et Latins, à Constantinople, un des théologiens grecs officiels, Nikêtas Seidès, procède à la première critique méthodique de la primauté romaine, en répliquant de la sorte à l'argument habituel qui fondait celle-ci sur ce que le siège de Pierre avait été le premier[34]: en réalité, explique-t-il, le premier évêque ne fut autre que le Christ lui-même, qui ordonna son frère Jacques; et Pierre, ensuite, a occupé le siège d'Antioche. Nikêtas Seidès retourne d'autre part ce même argument d'antériorité, et présente la succession dans le temps comme un ordre ascendant: de la Loi à l'Évangile, du sacrifice sanglant à celui qui ne l'est pas, de l'agneau animal à l'agneau idéal, de la tente d'assignation au Temple de Salomon, puis à Sainte-Sophie. En vertu de ce principe, Constantinople, précisément parce qu'elle est la dernière venue, assume à elle seule Rome, Jérusalem – qui reste éminente à cause de la Passion – Babylone et Antioche. Et il en va de même, observe Seidès, dans l'ordre du pouvoir politique.

On retrouve l'écho de ce raisonnement tout au long du XIIe siècle. Aux entretiens de 1136, l'envoyé du pape lui-même, Anselme de Havelberg, donne acte de ce que Jacques, frère de Jésus, a été le premier évêque[35]. Les Grecs soutiendront que l'Église fondée par le Christ est une, et que, si l'on veut absolument y introduire une hiérarchie, la première place revient à Jérusalem. Georges Tornikès, alors métropolite d'Ephèse, écrit une lettre au pape au nom de l'empereur, au début de 1156[36]. Il souligne que Pierre a bien établi l'Eglise à Jérusalem d'abord, à Antioche ensuite, mais que le Christ lui-

[34] Texte analysé par J. SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano nel secolo XII*, Rome, 1979, p. 70 ss, et publié par R. GAHBAUER, *Gegen den Primat des Papstes. Studien zu Niketas Seides: Edition, Einführung, Kommentar*, Munich, 1975.

[35] ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogi*, III, MIGNE, *Patrologia Latina* (par la suite *P.L.*), CLXXXVIII, 1222. Sur l'auteur, et sur l'œuvre, composée à la demande du pape, probablement en 1149, voir l'introduction de G. Salet à son édition, ANSELME DE HAVELBERG, *Dialogues*, livre I, «Sources chrétiennes», Paris, 1966.

[36] J. DARROUZES, *Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et discours*, Paris, 1970, n° 30, pp. 324-335.

même est l'apôtre et le grand-prêtre de l'Église une, et aussi son empereur. Le double sens *d'archiereus* – qui signifie le «grand-prêtre» juif et l'«évêque» chrétien – et le titre impérial donné au Christ affirment en réalité ici la séquence de la Jérusalem Ancienne, de la Nouvelle, puis de Constantinople. Ces idées se retrouvent dans un dialogue de Manuel Ier Comnène avec les cardinaux, qui daterait de 1170-1175. Le texte n'est sans doute pas authentique. Mais il prend place dans *l'Arsenal sacré (Hiera Hoplothêkê)*, composé à la demande de Manuel par son parent et familier Andronikos Kamatêros, qui parcourt d'autre part une grande carrière publique[37]. En admettant, aurait dit Manuel, la primauté d'une Église sur les autres, Antioche est plus ancienne que Rome, et Jérusalem plus encore, puisqu'elle a eu le Christ lui-même comme premier évêque; elle mérite ainsi d'être appelée «mère de toutes les Églises»[38]. Le frère de Georges Tornikès, Dèmètrios, haut placé dans le service public, rédige en 1193 une lettre au pape au nom du patriarche[39]. Il y explique encore une fois que, dans l'Église une et non hiérarchisée, la seule primauté concevable – si l'on en veut une – revient à Jérusalem, en raison de la carrière terrestre du Christ, lequel est au demeurant le pasteur unique de l'Église unique.

Mais les Grecs, face à Rome, vont plus loin encore dans cette voie. La nouvelle Sion, fondement de cette Église une du Christ, et en même temps «mère des Églises», c'est, aussi, Constantinople. Ici l'ecclésiologie s'enracine dans le politique. Le glissement exégétique est effectué dans la lettre de Georges Tornikès, à l'aide de versets des prophètes et des Psaumes[40]. Mais des textes d'essence politique y contribuent de leur côté. On choisira parmi tant d'exemples le discours d'apparat adressé à Manuel Ier un jour d'Épiphanie, selon l'usage, par le rhéteur Jean Diogène. Ce dernier y développe le parallèle entre «l'ancienne Sion» du prophète Jérémie, et la «nouvelle Sion»,

[37] Analyse de SPITERIS, *La critica bizantina del primato romano* cit., pp. 323-324. Voir maintenant A. CATALDI PALAU, *L'Arsenale Sacro di Andronico Camatero. Il proemio ed il dialogo dell'imperatore con i cardinali latini: originale, imitazioni, arrangiamenti*, in *Revue des Études byzantines*, LI (1993), pp. 5-61.

[38] L'expression, et donc l'idée, se trouvent déjà dans la lettre du synode de Constantinople au pape Damase et aux évêques d'Occident (382), THEODORET, *Kirchengeschichte*, éd. Parmentier revue par F. Scheidweiler, Berlin, 1954, p. 294/4 ss, V, 9. Sur la date, H. G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 53.

[39] DARROUZÈS, *Georges et Dèmètrios Tornikès* cit., n° 34, pp. 346-353.

[40] Ibid., p. 328/8 ss.

«la Sion de par ici», qui, au contraire, rassemble triomphalement ses enfants de toutes parts[41].

Et voici qui nous conduit à l'empereur. Aux empereurs successifs plutôt, puisque nous ne traçons pas ici les contours d'un tableau, mais bien le déroulement d'une histoire, dans le cours de laquelle la politique de Byzance doit constamment s'articuler avec celle des États latins et de la papauté. Les faits sont connus. Mais la théorie byzantine de la double Terre Sainte en a été un ingrédient que l'on n'a pas assez pris en compte.

Une étude de Paul Lemerle sur les réactions byzantines à la croisade n'a pas dépassé en fait l'horizon de la première expédition[42]; ses conclusions négatives, sur l'inquiétude stratégique et l'incompréhension culturelle des Byzantins, se fondent essentiellement sur l'œuvre d'Anne Comnène. Il est bien vrai que la première croisade fut l'irruption brutale dans le champ politique grec d'une donnée radicalement nouvelle jusque dans l'emploi fait de la notion de Terre Sainte. Et nos observations ne feront en un sens que repérer la réponse progressivement mise au point par le pouvoir impérial grec sur la base de sa propre tradition. Il est également vrai que la Terre Sainte n'est guère invoquée sous Alexis Ier Comnène par une historiographie et une éloquence d'apparat qui insistent plutôt, l'une comme l'autre, sur le caractère apostolique de l'empereur, en conformité avec le modèle constantinien[43]. On n'en prêtera que plus d'attention à une page de Jean Zonaras, haut fonctionnaire devenu moine, comme à une exception qui confirme la règle. Il s'agit de la mort d'Alexis en 1118, sur laquelle il termine[44]. Là où Anne Comnène multiplie les précisions sur les progrès du mal qui emportait son père[45], Zonaras, contemporain d'Anne pourtant, et peut-être son familier, fait un tout autre récit.

Les médecins cachaient à l'empereur la gravité de son état, écrit-il; mais des moines lui avaient prédit qu'il ne mourrait pas avant d'être allé à Jérusalem vénérer le tombeau du Christ et y déposer sa

[41] *Fontes rerum byzantinarum*, W. Regel éd., *Rhetorum saeculi XII Orationes politicae*, 2. éd. Petrograd, 1917, p. 305.

[42] P. LEMERLE, *Byzance et la croisade*, in *Atti del X congresso internazionale di scienze storiche, Relazioni*, t. 3, Florence, 1955, pp. 595-620.

[43] Par exemple ANNE COMNÈNE, *Alexiade*, B. Leib éd., Paris, 1937-1945, XIV 8 (t. 3, p. 181).

[44] JOANNIS ZONARAE *Epitomae Historiarum*, XVIII, 28, t.3, éd. Th. Büttner-Wobst Bonn, 1897, p. 760.

couronne. Comme il ne demandait qu'à les croire, la proximité de sa propre mort lui échappa. Ainsi, poursuit Zonaras, Alexis a déposé sa couronne avant de gagner Jérusalem, mais cela contre son gré, ou plutôt il a migré vers la Jérusalem d'en haut. La prédiction des moines est une référence évidente à *l'Apocalypse de Méthode* déjà citée. Aux termes de celle-ci, l'empereur des Romains déposera sa couronne sur la croix, en remettant son empire au Père; la croix sera enlevée au ciel avec la couronne, pour reparaître au moment de la Parousie du Christ, et l'empereur rendra le dernier soupir[46]. Ces événements suivent l'apparition en ce monde du «fils de l'anéantissement»[47], l'Antéchrist, laquelle survient après l'arrivée des peuples du nord, mangeurs de chair humaine, buveurs de sang des bêtes féroces, et consommateurs de choses impures, de serpents et de scorpions[48]. L'énoncé de ces pratiques distinctives est évidemment à rapprocher de celles qu'impute aux Francs, au cours du XIIe siècle, la branche de la polémique antilatine issue du Pseudo-Photios[49]. Une première réplique de Byzance à la question neuve brutalement posée par la croisade se placerait donc dans le registre de l'eschatologie grecque. On ne manquera pas de rappeler que les mêmes circonstances inspirent alors à des communautés juives de l'empire, celle de Thessalonique notamment, une attente messianique attestée par une lettre célèbre de la Geniza[50]. En revanche, la page de Zonaras ne laisse, entre la Jérusalem des derniers temps et celle des cieux, aucune place à la Terre Sainte d'ici bas.

La position de Jean II Comnène, fils et successeur d'Alexis Ier, s'éclaire au contraire directement du reflet de celle-ci. L'historiographe Nikêtas Choniatès, secrétaire impérial (v. 1155-v. 1215/1216), confère le coloris d'une guerre de croisade à l'occidentale à la reconquête de tradition impériale qui met Antioche au pouvoir de Jean II en 1137[51]. Choniatès précise en effet que ce dernier désirait de longue date rattacher la ville d'Antioche à celle de Constantin, puis aller présenter des offrandes magnifiques au Saint-Sépulcre et faire là-bas place nette des barbares. En 1142, Jean entreprend une nouvelle campagne syrienne, contre le prince d'Antioche encore une fois. Il meurt en 1143, victime d'un accident de chasse qui est peut-être un meurtre, et Choniatès lui fait expliquer de même à son lit de mort le véritable dessein de l'expédition: gagner la Palestine, lieu du sacrifice du Christ, monter à la montagne du Seigneur et se tenir dans son saint lieu selon la parole du Psalmiste (Ps. 23, 3-4), enfin poursuivre tous les ennemis qui ont si souvent pris le saint Tombeau, comme les tribus étrangères l'Arche de jadis[52]. Au demeurant, la route terrestre de Constantinople à Jérusalem passe en effet par Antioche. Et l'ouverture à l'Occident, déjà sensible sous ce règne, expliquerait fort bien la justification attestée par un écrivain aussi proche du pouvoir que Choniatès. Enfin, un orateur anonyme a composé un éloge de l'empereur défunt, au cours duquel il déclare que ceux qui sont sur les routes et au loin n'ont plus rien à craindre, car en leur faveur Jean«a pris en pitié, avec attention, la Jérusalem visible d'en bas; mais pour lui-même il a ouvert une route plus divine et bien large, celle qui mène à la Jérusalem Sainte d'en haut, où il dulcifie son âme dans la contemplation du doux Jésu»[53]. Notons que c'est un contemporain de Zonaras qui écrit.

Manuel Ier Comnène (1143-1180) succède à son père. On l'a vu plus haut contribuer à la tradition de Constantinople comme Nouvelle Jérusalem, plus précisément à propos de Sainte-Sophie, et de l'empereur comme figure christique. Mais la Palestine réelle prend une place marquée dans ses démarches, au sein de la conjoncture diplomatique générale que l'on ne retracera pas ici[54]. Nous avons mentionné à propos de Constantin Manassès l'ambassade envoyée à Jérusalem après que l'empereur fut devenu veuf en 1160. Puis des tractations avaient été engagées en 1165. En juillet 1169, une escadre byzantine lève l'ancre pour apporter son concours à la nouvelle expédition d'Amaury contre l'Égypte. Le roi de Jérusalem fait le voyage de Constantinople en mars 1170. En 1177 encore, un nouveau concours naval de Byzance était prévu, pour une nouvelle expédition égyptienne du royaume latin[55]. Or, dans les mêmes années, d'autres

[45] Anne Comnène, *Alexiade* cit., XV, XI, 14-19, ibid. p. 237 ss.
[46] *Die Apokalypse des Ps. Methodios* cit., XIV, 24, 6.
[47] Ibid., XIV, 1.
[48] Ibid., XIII, 20.
[49] Cf. J. Darrouzès, *Le Mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, in *Revue des études byzantines*, XXI (1963), pp 50-100.
[50] Texte édité par A. Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, IX (1897), pp. 26-29; cf. J. Starr, *Jews in the Byzantine Empire 641-1204* Athènes, 1939, n° 153, pp. 203-208.
[51] Choniates, *Historia* cit., p. 39/34-36.

[52] Ibid., p. 42/20-31.
[53] *Fontes rerum byzantinarum* cit., pp. 338-339.
[54] Cf. J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, trad. G. Nahon, t. I, Paris, 1969, p. 427 ss.
[55] Ibid., p. 42/20-31. Voir maintenant Magdalino, *Empire of Manuel I Komnenos* cit.

gestes impériaux semblent autant de signes emblématiques ponctuant et commentant les rapports qui viennent d'être rappelés. Kinnamos, secrétaire et historiographe de Manuel Ier, place entre 1166 et 1169, selon toute apparence, l'arrivée dans la capitale de la dalle mortuaire du Christ; l'épisode a été mentionné plus haut. L'année 1169 voit l'église de la Nativité, à Bethléem, ornée d'une mosaique donnée par Manuel. L'inscription d'accompagnement[56] déclare la date dans des termes qui se passent de commentaire: « Sous l'empire de Manuel, le grand empereur porphyrogénète, le Comnène, et pendant les jours du grand roi de Jérusalem, le sire Amaury, et du très-saint évêque de la Sainte Bethléem, Raoul»[57]. En 1177, Jean Phokas part en Palestine. Il a laissé de son voyage une «description» (*ékphrasis*), qui n'est autre qu'un itinéraire de Terre Sainte[58]. De l'auteur, nous savons seulement qu'il eut une carrière militaire avant de se faire moine à Patmos[59]. Mais l'on est tenté de trouver à l'œuvre, relativement isolée par sa forme dans la littérature grecque, un caractère officiel. Signalant le revêtement d'or pur offert à la dalle mortuaire du Christ par Manuel, il désigne celui-ci en effet comme «mon maître et empereur Manuel porphyrogénète et Comnène» (col. 944), et de même à propos de sa reconstruction du couvent du Prodrome, détruit par un tremblement de terre (col. 952). Quand il mentionne la mosaïque de Bethléem, il nomme Manuel «mon très-courtois *(kosmiótatos)* empereur» (col. 957). Il ajoute que l'évêque latin, peut-être pour répondre à la magnificence *(megalopsychía,* la vertu du donateur) de Manuel, a suspendu son portrait en divers endroits, et notamment dans le sanctuaire de la grotte: l'ostension d'une image impériale en un tel lieu est évidemment chargée de sens. Phokas décrit encore la position et l'aménagement intérieur de «la sainte Sion», «située devant la ville sainte», et lui donne la qualité de «mère des Eglises» (col. 941).

D'autre part, dans une église des Saints-Apôtres sise à côté du couvent de Kalamon, il a vu une icône de la Vierge Qui-montre-la-voie *(Hodigitría),* parfaitement semblable, dit-il, à celle que l'on vénérait tant à Constantinople dans le sanctuaire de ce vocable (col. 953). Cette dernière, réputée de la main de l'évangéliste Luc, avait présidé à la victoire de Jean II Comnène sur les Petchénègues, et faisait depuis, outre la piété publique, l'objet d'une dévotion particulière du palais[60]. Enfin, Phokas note les moines grecs et ibères qu'il a rencontrés. Les interventions monumentales de Manuel Ier Comnène signalées par lui sont certes dans le fil de la tradition impériale, attestée avant même la première croisade. Dans le contexte, et à leur date, on y verra néanmoins un accent impérial délibérément ajouté aux relations de Byzance avec le royaume latin de Jérusalem.

Isaac II Angelos est le dernier souverain auquel nous aurons affaire. Saladin a pris Jérusalem en 1187. A ce moment, Isaac a placé sur le trône patriarcal de la ville un moine du couvent de Stoudiou – dans la capitale – traditionnellement proche du pouvoir impérial. Celui-ci, Dositheos, lui avait prédit l'empire[61]. Il lui annonce maintenant que le pouvoir unique *(monarchía)* l'attend, qu'il va libérer la Palestine, et repousser les «Ismaélites» au-delà de l'Euphrate. Il utilise à son égard des expressions que le prophète Isaïe adresse à Jérusalem elle-même (Is. 60, 13 et 16). La lutte à entreprendre est ainsi clairement portée sur le plan eschatologique, et Choniatès, qui rapporte ces propos, ne les approuve nullement[62]. La faveur dont jouit Dositheos reste telle qu'en 1189 Isaac le fait venir comme patriarche de la capitale, au mépris de la règle canonique qui interdit de tels transferts. En 1193, Dèmètrios Tornikès écrit au pape au nom de l'empereur une lettre d'appel à l'union qui s'afflige du sort de Jérusalem, non sans souligner que les Latins sont impuissants à porter remède à une situation à laquelle leurs péchés ne sont pas étrangers[63].

Byzance n'est donc ni absente ni indifférente dans le XIIe siècle des croisades, dans cette histoire déclenchée en Orient par l'Occident, et pour des raisons internes à celui-ci. Il suffit pour s'en convaincre d'entendre le témoignage des auteurs grecs, d'autant plus probant que ces derniers se situent, on l'a vu, dans la proximité du pouvoir impérial. Ils demeurent pourtant ignorés d'une historio-

[56] *Corpus Inscriptiorum Graecarum* t. 4 (Berlin 1877), n. 8736.

[57] L'évêque Raoul (Radulfus), chancelier du roi Amaury, est mentionné pour la première fois en 1156, et meurt en 1174 *(Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, s. v. *Bethléem (évêché de)*, t. VIII, 1935, col. 1250, G. Levenq).

[58] Voir note 25.

[59] H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Munich, 1978, t. I, p. 517.

[60] Choniates, *Historia* cit., pp. 15/88 et 19/90. Cf. R. Janin, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I, *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique*, 3, *Les églises et les monastères*, Paris, 1969, p. 203.

[61] Choniates, *Historia* cit., p. 404 ss.

[62] Ibid., p. 432/69-77.

[63] J. Darrouzès, *Georges et Dèmètrios Tornikès* cit., n° 33, p. 341.

graphie qui a emprunté, sans toujours s'en rendre compte, la voie tracée par son éclatante devancière médiévale, c'est-à-dire par les grands récits occidentaux des expéditions dirigées vers la Terre Sainte. Les répliques grecques à la conjoncture internationale se placent toutefois dans le droit fil de leur propre tradition: Sion comme mère de toutes les Églises, Constantinople comme Nouvelle Sion, son empereur comme une figure terrestre du Christ empereur céleste, et le tout susceptible de s'ouvrir à tout moment sur l'eschatologie. La logique du «véritable Israël» fait d'ailleurs à ce propos la preuve de son efficacité infinie, puisque Byzance la poursuit jusqu'à revendiquer ainsi une distinction au sein même des nations chrétiennes, revendication assez marquée pour rester, après Byzance, dans l'héritage orthodoxe. Il ne faut pas se tromper non plus quant au reflet manifeste de la croisade imprimé à la conduite de Jean II et Manuel Ier par les circonstances du siècle. Si les valeurs de la guerre en général, et de la guerre chrétienne en particulier, sont tout aussi fortes chez eux, l'inspiration demeure néanmoins radicalement différente. Car il s'agit toujours, dans les principes, de la guerre constantinienne, apostolat armé d'un empereur universel, et du grand dessein justinien de reconquête impériale. Et pourtant, à une profondeur plus grande encore, Occident et Orient montreraient à cette époque, avec leurs différences incontestables, des similitudes fondamentales, renforcées par des jeux d'influences très difficiles à reconnaître: celles d'un héritage impérial commun, et pour cette raison même disputé.

INDEX DES PRINCIPAUX NOMS DE PERSONNES, DE PEUPLES ET DE LIEUX MENTIONNÉS DANS LE TEXTE

(N.B. Les homonymes sont distingués par un numéro).

Collectanea

1. *Società, istituzioni, spiritualità*. Studi in onore di Cinzio Violante
2. E. Werner, *Religion und Gesellschaft im Mittelalter*, herausgegeben von S. P. P. Scalfati
3. *Maladie et société à Byzance*, a cura di E. Patlagean
4. G. Prato, *Studi di paleografia greca*
5. *Riti e rituali nelle società medievali*, a cura di J. Chiffoleau, L. Martines e A. Paravicini Bagliani
6. F. Bartoloni, *Scritti*, a cura di V. De Donato e A. Pratesi
7. G. Zanella, *Hereticalia. Temi e discussioni*
8. M. Cristiani, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*
9. G. Ermini, *Scritti storico-giuridici*, a cura di O. Capitani ed E. Menestò
10. E. Cortese, *Scritti*, a cura di I. Birocchi e U. Petronio
11. O. Capitani, *Medievistica e medievisti nel secondo Novecento*
12. F. Gastaldelli, *Scritti di letteratura filologia e teologia medievali*

Le ordinazioni vanno dirette a:

CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO

Palazzo Ancaiani, Piazza della Libertà, 12 - I - 06049 SPOLETO (PG)
Tel. +39 - 0743/232705 Uff. vendite; 232703 Uff. abbonamenti; 232701 Fax;
sito internet: www.cisam.org; e-mail: cisam@cisam.org